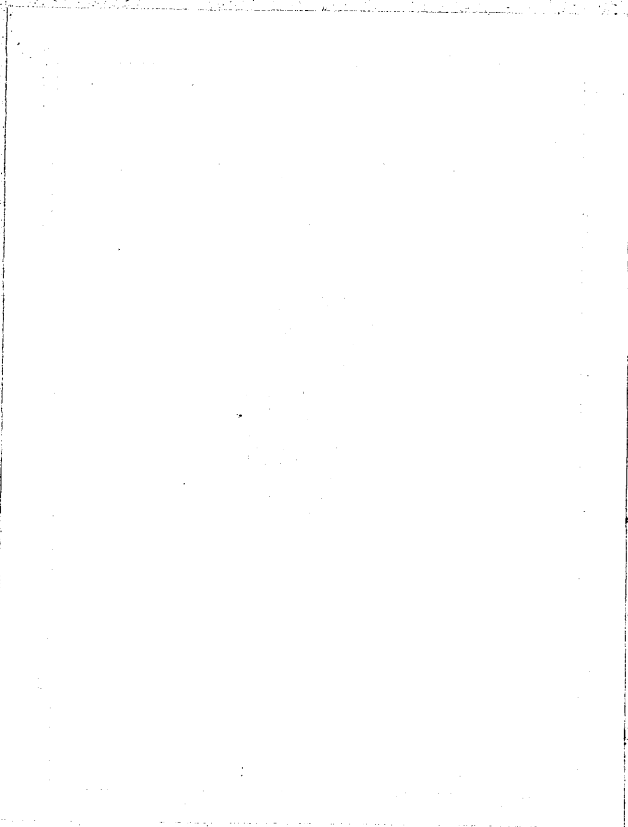


RABBI MEÏR.

Leben und Wirken

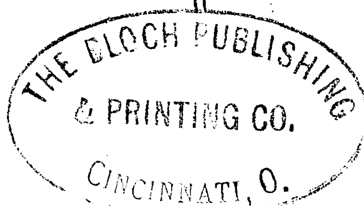
eines jüdischen Weisen

aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert,

nach den Quellen dargestellt.

Von

Dr. Adolf Blumenthal.



Frankfurt a. M.

Verlag von J. Kauffmann.

1888.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
CHICAGO, ILL.

Seinen teuren Eltern

in kindlicher Ehrfurcht und Dankbarkeit

zugeeignet vom

Verfasser.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit will das Leben und Wirken des Rabbi Meïr darstellen, eines jüdischen Weisen aus der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Es schien mir eine dankbare Aufgabe zu sein, gerade das Bild dieses Mannes zu zeichnen, der nicht allein zu den geistvollsten und scharfsinnigsten Vertretern der Schriftgelehrsamkeit zählt, sondern mit Recht als eine der anziehendsten Gestalten aus dem israelitischen Altertume unsere Teilname beanspruchen darf. Der Weise steht an der Schwelle einer weltgeschichtlich bedeutsamen Zeit: Die heidnische Philosophie und Götterwelt eilen ihrem Untergange entgegen, das junge Christentum tritt in die Geschichte ein, und der jüdische Geist überwindet siegreich die Vernichtung des Körpers. In dieses Zeitalter des politischen und religiösen Sturmes und Dranges fällt das Leben unseres Weisen. Seine erhabene Lehre aber, die nicht in weltscheuer Abgeschlossenheit entstand, sondern in den Erfahrungen eines vielbewegten Lebens reifte und im Ver-

kehre mit Zweiflern und Andersdenkenden versöhnend sich klärte, ist nicht nur für das jüdische Gesetz von massgebender Bedeutung geworden, sondern lässt vielleicht gerade in unseren Tagen eine wissenschaftliche Darstellung wünschenswert erscheinen.

Leider versagen die Quellen teilweise oder vollständig gerade bei den wichtigsten Lebensabschnitten unseres Weisen. Es war daher zwar mein Bemühen, sein Lebensbild zu entwerfen, soweit es die zumeist jüdischen Quellen gestatten, ich glaubte aber, die Lücken in der Ueberlieferung nicht durch leere Vermutungen ausfüllen zu sollen, sondern gab im Texte nur den bündigen Thatsachen und denjenigen Ansichten Raum, welche in überzeugenden Wahrscheinlichkeitsgründen eine Stütze finden. Ausführlicher, wenn auch noch keineswegs genügend, unterrichten uns die Quellen, und mehr noch der Midrasch als der Talmud, über die geschichtlichen Ereignisse und sonstigen Verhältnisse jener Zeit. Eine Darstellung derselben schien zum besseren Verständnisse geboten; während indes die unseren Weisen betreffenden Ueberlieferungen einer besonderen Untersuchung pflichtgemäss unterworfen wurden, sind bei der Schilderung der allgemeinen Verhältnisse — so des hadrianischen Krieges, des Synedriums von Uscha, der Halacha — die anerkannten Resultate der neueren Forschung unter ständiger Vergleichung der Quellen und Berücksichtigung der Literatur wiedergegeben worden. Die Literatur fand, soweit dieselbe mir zur Verfügung stand, in den Noten, einige grössere oder mit dem Gegenstande nur lose zusammenhängende Bemerkungen in den Excursen ihren Platz.

Im Gegensatz zu der verhältnismässigen Dürftigkeit der biographischen Ueberlieferungen ist die Lehre des

Weisen in so reicher Fülle uns erhalten, dass es nicht geringe Schwierigkeiten bot, aus den vielen Hunderten beglaubigter Aussprüche die wertvolleren auszulesen und in einen gewissen Zusammenhang zu bringen. So konnte auch die gewaltige halachische Wirksamkeit des Weisen, deren erschöpfende Darstellung eine besondere Arbeit wäre, nur insofern berücksichtigt werden, als sie zur Schilderung seines Wirkens nötig erschien und die Lösung meiner Aufgabe, ein möglichst abgerundetes Lebens- und Charakterbild in verständlicher Form zu geben, nicht hinderte. Inwieweit diese Aufgabe gelöst ist, muss dem berufenen Urteile anheimgestellt bleiben.

Eine vor fünf Jahren erschienene und bei der Literatur näher angegebene französische Biographie unseres Weisen, von der ich erst nach vollendeter Arbeit Kenntnis erhielt, aber noch vor dem Drucke Kenntnis nahm, war in keiner Weise geeignet, auf die Resultate meiner Arbeit irgend welchen Einfluss auszuüben, da jenes mehr apologetische Werk auf ein wissenschaftliches Eingehen in die kaum erschöpfend mitgeteilten biographischen Einzelheiten völlig verzichtet. (Vgl. die Besprechung dieser Schrift in der Revue des études juives, 1883, S. 302.)

Der babylonische Talmud und Midrasch rabba sind überall nach der neuen Wilnaer, die Tosefta nach der Erfurter Ausgabe citiert. Beim Jeruschalmi ist der Abschnitt des Traktats und die Seitenzahl nach der Krakau-Krotoschiner Ausgabe angegeben, bei schwierigen Talmudstellen wurde der Münchener Codex zur Vergleichung herangezogen, bei der Benutzung der Pesikta, des Tanchuma und der halachischen Midraschim haben mir die Ausgaben von Buber, Weiss und Friedmann vorgelegen.

Ich schliesse mit Worten des Dankes an meine verehrten Lehrer, die Herren Dr. Berliner und Dr. Hoffmann, welche mit manch gütigem Winke meine Arbeit gefördert haben.

Berlin, 1. Juli 1888.

Der Verfasser.

Einleitung.

Motto: „Der Weltenschöpfer weiss es! — das Zeitalter Meïrs, keinen zweiten wie ihn hat es geschaffen!" Talmud, Erubin 13b.

Die Geschichte der Völker bedeutet das Leben ihrer grossen Männer. Dieses Wort einer deutschen Dichterin hat nicht allein für das moderne Staatsleben seine Berechtigung, sondern gilt, und noch weit mehr, auch für das Altertum, dessen Geschichte in eine schweigsame Finsternis gehüllt wäre, wenn nicht aus dem Dunkel die Grossthaten einzelner hervorragender Gestalten durch die Jahrtausende zu uns herüberleuchten würden. Die Namen eines Solon, Miltiades und Perikles bilden die Merksteine des hellenischen Altertums, die Siege eines Alexander, Pyrrhus und Hannibal sind die beredtesten Zeugen von dem Dasein ganzer Völker geworden. Doch der Geschichtsschreiber wird sich noch glücklich schätzen, wenn ihm die Quellen ein anschauliches Bild von dem Leben und Wirken dieser bedeutenden Männer bieten, was leider nur selten der Fall ist. Meist sind die Gestalten jener Lieblinge des Volkes von der schmückenden Sage so üppig umrankt, dass es schwer erscheint, Dichtung und Wahrheit von einander zu scheiden und aus den beglaubigten, aller Orten zerstreuten und oft überaus spärlich fliessenden Nachrichten ein getreues Lebens- und Charakterbild dieser Männer zu entwerfen. Zu den letzteren gehört auch Rabbi Meïr, der berühmte Mischnaweise aus dem Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, der einem ganzen bedeutsamen Abschnitte der jüdischen Geschichte sein Gepräge aufgedrückt hat, und dessen Lehre bahnbrechend für die religiöse Zukunft seiner Stammes

genossen geworden, dessen Leben aber von einem dichten und nur schwer zu durchdringenden Dunkel bedeckt wird.

Bevor wir unseren Weisen auf seinem Lebenswege begleiten, müssen wir einen Blick auf die Zeit werfen, in der er gelebt, und kurz die damaligen äusseren und inneren Verhältnisse des jüdischen Volkes betrachten. Ein halbes Jahrhundert war verstrichen, seitdem die Selbständigkeit des Volkes von dem Römer vernichtet worden war. Jerusalem lag verödet, das Heiligtum glich einem Trümmerhaufen, die Edelsten und Tapfersten der Nation waren im Kampfe für das Vaterland gefallen, oder hatten im Cirkus als Opfer roher Schaulust geendet, oder mussten unter der Geissel erbarmungsloser Vögte Roms Prachtbauten aufführen helfen. Zu alledem erfand der geldgierige Vespasian eine neue drückende Steuer, den fiscus Judaicus, welchen die Juden statt der Tempelspende für seinen Privatschatz zahlen sollten[1]). Titus starb eines frühen Todes, und sein Bruder Domitian, der anfangs freudige Hoffnungen geweckt hatte, zeigte sich bald als der habgierige und blutdürstige Tyrann, der das Angebertum zu sich auf den Cäsarenthron emporhob und die Juden, mehr aber noch die jüdischen Proselyten mit seinem grimmigen Hasse verfolgte. (Dio Cass. LXVII, 14.) Am 18 September des Jahres 96 befreite der Dolch des Hofdieners Stephanus das römische Reich von dem wahnsinnigen Despoten. Die Juden atmeten auf, als der menschenfreundliche Nerva ihnen die Freiheit des Bekenntnisses verbürgte und auch die Steuer weniger drückend einzog, Anklagen wegen derselben aber überhaupt nicht anhörte, eine Errungenschaft, die auf den Münzen dankbar verewigt wurde. Als jedoch sein Nachfolger Trajan das Morgenland im Siegeslaufe zu unterjochen hoffte und auch nach Parthien seine Legionen schickte, setzten ihm die parthischen Juden einen lebhaften Widerstand entgegen,

---

[1]) **Josephus, bellum judaicum VII, 6, 6. Dio Cassius LXVI, 7. Sueton, Domitian 12.**

der erst nach langen, harten Kämpfen von Lusius Quietus gebrochen werden konnte. Nicht zufrieden mit seinen Erfolgen, setzte Quietus ein Blutregiment über die Besiegten ein. Die Erregung gegen den grausamen Unterdrücker wuchs und gelangte nach Trajans Tode unter dem wortbrüchigen Hadrian in jener grossen allgemeinen Bewegung zum Ausbruche, die mit der völligen Vernichtung der letzten politischen und religiösen Freiheit der Juden schloss. Jerusalem wurde eine römische Colonie, das Heiligtum ein Jupitertempel, die Gesetzeslehrer erlitten den Märtyrertod, und ihre Jünger flüchteten in die Ferne. Zwar hob Antoninus Pius die hadrianischen Verfolgungsedikte auf, und die Geächteten kehrten zurück, aber eine dumpfe Ermattung bannte die Gemüter, und die Erinnerung an die thränenreiche Vergangenheit verscheuchte das frohe Bewusstsein, dass ein neuer König wenigstens ihre drückendsten Fesseln gelöst hatte.

Dieser traurigen äusseren Lage entsprachen die Verhältnisse im Innern. Hier stellten sich einer ungestörten Fortentwickelung vier feindliche Mächte entgegen: Die Heiden, die Judenchristen, die Samaritaner und die Klasse des Am-haarez.

Die geringste Besorgnis mochten ihnen die Götzendiener einflössen, welche in Palästina wohnten. Schon das Schriftwort hatte dringend gewarnt, „nach ihren Satzungen zu wandeln", das Volk schaute noch die Standbilder, vor denen sie niederknieten, und mit einer undurchdringlichen Kette von Verboten hielt das rabbinische Gesetz seine Bekenner von dem Heidentume und dessen schädlichen Einflüssen fern.

Ein zweiter Gegner, der indes vorläufig als minder gefährlich galt, erwuchs den Juden auf palästinensischem Boden in dem jungen, jetzt erblühenden Christentum. Die kleine Schar galiläischer Zöllner, die anfangs fast allein dem Stifter der christlichen Religion gefolgt war, hatte sich zwar, immer mehr anwachsend, schon zu einzelnen Gemein-

schaften verbunden, doch hielt man die Anhänger der neuen Lehre immer noch bloss für eine religiöse Sekte, die, um sich der Gesetzeserfüllung teilweise zu entziehen, die israelitische Gotteslehre geändert hätte und später vielleicht reumütig in den Schoss der Muttergemeinde zurückkehren würde. Zwar ergriffen die Gesetzeslehrer Gegenmassregeln, indem sie ein Gebet für das „Schwinden der Irrlehren" verfassten (Berachot 28 b) und noch andere mehr cultuelle Anordnungen trafen [1]). Die Trennung war aber noch so wenig ausgeprägt, dass noch der Patriarch Gamliel im Verkehre mit einem christlichen Philosophen das Evangelium citiert (Sabbat 116 b), dass R. Elieser Gesetzeserklärungen von dem Apostel Jakobus annimmt (Aboda sara 17 a, Kohelet rabba zu 1,8), und andere Gelehrte ihre Vorträge besuchen. Erst später, da der Gegner immer mächtiger ward, erkannte man die Gefahr, welche das paulinische Bekenntnis und die gnostischen Irrlehren für den Bestand des Judentums in sich bargen, welch' letztere nicht wenige Anhänger unter den Gebildeten fanden, und deren hervorragendstes Opfer der Apostat Elischa ben Abuja ist.

Einen ungleich schwereren Kampf glaubten die Juden gegen den samaritanischen Erbfeind führen zu müssen. Die Feindseligkeiten zwischen den Juden und den Nachkommen jener cuthäischen Colonisten, die der assyrische König nach dem Untergange des Zehnstämmereiches in Samaria angesiedelt hatte, ziehen sich mit geringen Unterbrechungen durch mehr als sechs Jahrhunderte hindurch. Obwohl heidnischen Ursprungs, nahmen die Samaritaner zwar bald jüdische Gebräuche an und bezeichneten sich als die Nachkommen Josephs; die unnachsichtliche Strenge aber, mit der Esra sie vom Tempelbau ausschloss und die Trennung der mit samaritanischen Frauen eingegangenen Ehen durchsetzte, veranlasste sie, sich mit heidnischen Stämmen zu verbinden und ein eigenes religiöses Gemeinwesen zu bilden. Ein

[1]) Berachot 34 a, Pesachim 56 a, Megilla 24 b.

aus Jerusalem verbannter Priester, der, mit einer Samaritanerin verheiratet, die Ehe nicht hatte lösen wollen, trat zu ihnen über und wurde Oberpriester in ihrem Tempel auf dem Berge Gerisim, dessen Heiligkeit sie durch Interpolationen von Bibelstellen (Deutoronomium 11,29; 27,4.12.) zu beweisen suchten. Die gegenseitigen Reibungen begannen. Schon Sirach spricht von dem „törichten Volke zu Sichem, das seine Seele hasst“ (50,27), und gar oft hören wir Worte des Hohnes über das durch die Götzen Labans und das vergossene Blut der Sichemiten verunreinigte Heiligtum der Samaritaner. Diese hingegen spielen die Angeber beim Wiederaufbau des Tempels, sie bitten Alexander den Grossen, dem sie Hilfstruppen stellen, um die Vernichtung Jerusalems und stehen in den Makkabäerkämpfen und auch später auf Seiten der Feinde. Sie vereiteln die Ankündigung des Neumondes durch falsch abgegebene Feuersignale, sie nehmen keinen Wallfahrer unter ihrem Dache gastlich auf (Lucas 9,53; Johannes 4,9) und werfen am Passahfeste Menschengebeine in den Tempel, um ihn zu verunreinigen. (Josephus antiqu. 18. 2. 2.) Noch unter Hadrian stören sie den verhassten Tempelbau und verraten Better dem Feinde. In den ältesten Zeiten sind die Lehrmeinungen über sie und ihre Glaubwürdigkeit in religiösen Dingen geteilt. Bald gelten sie als wahre Proselyten, die nur aus Liebe für den jüdischen Glauben das Heidentum verlassen hätten[1]), bald als „Löwenproselyten“, die nur aus Furcht vor den verheerenden Löwen zum Judentum übergetreten wären[2]). Sie selbst rechneten sich zu allen Zeiten zu dem jüdischen Stamme, und gerade in dieser erheuchelten Frömmigkeit, die auf das befangene Laienvolk verderblich wirken

---

1) Kidduschin 75b; es ist die Ansicht R. Ismaels im Gegensatz zu R. Akiba.

2) גרי אריות im Gegensatz zu den גרי אמת. So verbietet schon R. Elieser den Genuss ihres Brotes, während Akiba auch hier die mildere Ansicht vertritt; auch sonst werden günstige Lehrmeinungen über sie ausgesprochen.

musste, erblickte das jüdische Gesetz eine dringende Gefahr.

Die Betrachtung der inneren Verhältnisse gebietet uns, schliesslich bei der Volksklasse des Am-haarez zu verweilen. Die Bedeutung dieses Begriffes wechselt in den verschiedenen Zeiten. Zur Zeit der Mischna werden Am-haarez alle diejenigen genannt, welche sich nicht vor Zeugen verpflichtet haben, gewisse religiöse seit der Tempelzerstörung in Vergessenheit geratene oder vernachlässigte Gebote, und zwar in erster Reihe die rituellen Reinheitsvorschriften streng auszuüben[1]). Die Volksklasse des Am-haarez be-

[1]) Wir lassen die wichtigsten Hypothesen über den Am-haarez folgen, die teils unrichtig sind, teils nur eine Eigenschaft dieser Volksklasse berühren. Grätz, Geschichte der Juden IV, 75 unterscheidet zwischen Patriciern und Plebejern und bez. Am-haarez im Gegens. zu dem Orden der Genossen als das Landvolk, den Sklaven der Scholle. Diese Definition ist unrichtig, da, zumal später, gerade die Vornehmen und Gebildeten zu der gesetzesverachtenden Klasse gehört zu haben scheinen, und nicht, wie Frankel (Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1853, S. 70 in dem Aufsatz »Die Essäer nach talmudischen Quellen«) meint, der עם הארץ allein »der Idiot und der Pöbel«, der חבר aber der »Gebildete, Wissenschaftliche« war. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule Akibas, S. 25 will den ע״ה als eine politische Partei gelten lassen, welche, erbittert über die Fahnenflucht des R. Jochanan b. Sakkai nach Jabne, sich gegen die Pharisäer, die Schriftgelehrten gebildet, und in deren Mitte auch die assumptio Mosis entstanden sei. Gerade die letztere, wohl erwiesene Thatsache spricht aber dafür, dass es keine politische Partei war, und dass vielmehr der wissenschaftlich gebildete Verfasser nur über die rigorose Gesetzeserfüllung und Absonderung der Gelehrten seinen Spott treiben will, ohne entfernt an das diplomatische Heldenstück R. Jochanans zu denken. Wenn Geiger, Urschrift, S. 151 unter ע״ה einfach die den strengen Genossenschaften nicht angehörende Volksmasse und Wiesner, Scholien zum Talmud I, 107 darunter das »gemeine Volk« versteht, das nur einige ceremonielle Gebote nicht beobachtete und die Zehnten zurückbehielt, so treffen diese an sich richtigen Erklärungen nur eine Seite des ע״ה in einem bestimmten Zeitpunkte. Wenn Schürer endlich (Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, S. 331, Anmerk. 47) dem Am-haarez als »das im Lande wohnende,

schränkte sich zunächst, in den letzten Jahrzehnten des Tempelbestandes, auf das auf dem Lande lebende Bauernvolk, welches unwissend und störrisch die Levitenzehnten nicht abgab und die Reinheitsgesetze nicht beobachtete, so dass die von ihm gekauften Früchte noch einmal verzehntet werden mussten, ihnen keine Hebe anvertraut, trockene und flüssige Speisen nicht verkauft wurden, niemand bei ihnen speisen und sie in ihrem Gewande auch nicht als Gast aufnehmen durfte[1]). Mit dem Falle des Heiligtums und dem Schwinden der leitenden religiösen Gewalt in Jerusalem stieg naturgemäss der Abfall vom Gesetze, er teilte sich weiteren Kreisen mit, und ein älterer Gesetzeslehrer klagt schmerzerfüllt über die zunehmende Gleichgiltigkeit in der Gesetzesübung: „Seit dem Tage der Tempelzerstörung versinkt der Am-haarez immer mehr, niemand wünscht und sucht Religion, und unser Vater im Himmel ist allein unsere Stütze." (Sota 49a). Die Frage: „Wer ist ein Am-haarez?" wird richtig beantwortet: „Wer das Schema nicht liest, wer keine Phylakterien anlegt oder Schaufäden nicht hat." (Berachot 47b.) Die Gesetzeslehrer erkannten die grosse Gefahr, die aus dieser glaubenslosen Volksklasse, die sich auch der jungen Christengemeinde zur Verfügung gestellt haben mag[2]), dem eigenen Glauben drohte und schritten zu

---

aber nicht zur Gemeinschaft Israels gehörende Volk« erklärt, so scheint diese Definition zu weit gegriffen und weniger richtig, als die (S. 333 gegebene) Erklärung des Begriffs: »Alles, was nicht das Gesetz mit der gesammten παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων beobachtet, ist עם הארץ.« Von einem direkten Ausschluss des Am-haarez »aus der wahren Gemeinde Israels durch den Pharisäismus, der sich demnach als die ecclesiola in ecclesia« darstellen soll, ist, wie etwa den Samaritanern gegenüber, nirgends die Rede. Die Schriftgelehrten haben sich nicht von dem »unreinen Volke« abgeschlossen, um allein das wahre Israel zu repräsentieren, sondern sie wurden durch die Gesetzesübertreter zu ihren Gegenmassregeln gezwungen, um die Lehre sich und der Zukunft unverfälscht zu erhalten.

[1]) Demai II, 3; vgl. Demai VI, 6. 4. 12; Schebiit V, 9; Gittin V, 9; Biccurim III, 12; Taharot VII, 4; VIII, 5.

[2]) Lucas 15, 1; Matthaeus 9, 10; Marcus 2, 15.

Gegenmassregeln. Sie errichteten einen Chaberbund, eine Genossenschaft, deren Mitglieder zur strengen Heilighaltung der Reinheitsgesetze und zur unverbrüchlichen Beobachtung auch der anderen vernachlässigten Gebote sich verpflichteten und jede Verbindung mit dem Am-haarez mieden. Der Am-haarez erblickte in dieser Absonderung und peinlichen Gesetzeserfüllung Heuchelei und Scheinfrömmigkeit[1]), er verhöhnte die „Genossen", er verachtete das Gesetz und so prägte sich, wie zu allen Zeiten, ein scharfer Gegensatz zwischen den Gesetzestreuen und den Unfrommen aus, der sich schliesslich zum erbitterten, unversöhnlichen Hasse steigerte. Die Feindseligkeit des Am-haarez gegen den Chaber erkennen wir in dem Worte Akibas, dass er, als er noch ein unwissender, ungläubiger Hirt, ein Am-haarez, war, „den Gelehrten wie ein Esel hätte beissen mögen" (Pesachim 49 b), und die Stellung der Gesetzeslehrer gegen den Am-haarez finden wir in zahlreichen Aussprüchen ausgeprägt, die eine masslose Erbitterung über die vom Gesetze Abgefallenen atmen. „Brauchten sie uns nicht zum Verkehr, sie würden uns töten," ruft ein Lehrer aus, und von einem anderen hören wir das Wort: „Mehr hasst der Am-haarez den Gelehrten, als der Heide Israel" (Pesachim 49 b). Der Gesetzesübertreter ist in den Augen der Weisen selbst der Rechtsgrenzen sich nicht bewusst; wer da sagt, das Meinige gehört dir, das Deinige mir, heisst es einmal (Abot V, 10), ist ein Am-haarez, und durch seinen Abfall allein kommen die Leiden über Israel[2]). Man beschloss, dem Am-haarez kein Zeugnis aufzulegen und keine Zeugenaussage von ihm anzunehmen, da er nicht glaubwürdig sei, ihm

---

[1]) »Und während ihre Hände und ihre Seelen Unreines treiben, spricht ihr Mund stolz: Berühre mich nicht an dem Orte, wo ich weile, damit du mich nicht verunreinigst«. Assumptio Mosis S. IX; vgl. Rosenthal a. a. St. S. 30.

[2]) Baba batra 8 a. אמר רבי אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ. Das Wort sagt, dass auch die Gesetzestreuen unter der Strafe leiden müssen, welche die Sünden des Am-haarez veranlasst haben.

kein Geheimnis anzuvertrauen, da er es verleumderisch weitertrage, ihn nicht zum Vormund oder Almosenverwalter zu machen, da er des Raubes, und sich ihm nicht auf Reisen anzuschliessen, da er des Mordes verdächtig erscheine[1]). Man sieht, der Am-haarez war nicht der kleinste Gegner, der die weitere Existenz des Volkes auf den überlieferten religiösen Grundlagen ernstlich bedrohte.

Die schon schwer erschütterte Volkskraft musste schliesslich im Kampfe gegen die äusseren und inneren Feinde völlig erlahmen, wenn nicht eine mächtige Gegenwirkung sie auf anderem Wege zu heben verstand, und diese Rettung erwuchs ihr in der Schriftgelehrsamkeit, welche allein aus den Trümmern unversehrt sich erhalten hatte. Jene dem Tode entronnenen und unter Antonin heimgekehrten Gesetzeslehrer, die in Uscha zusammenkamen, um den gesunkenen Glauben wieder emporzurichten, waren zu der grossen Aufgabe berufen, als die geistigen Führer die Zukunft ihres Stammes zu begründen. Sie waren berufen, das Volk in der Lehre Trost finden zu lassen für das äussere Ungemach und es zu schützen gegen die inneren Feinde, sie waren berufen, in dem Volke den damals nur verderblichen politischen Freiheitsdrang zu ertöten, sie für das Ringen nach höheren Gütern zu befähigen und so auf die glücklichen Bahnen geistiger Regsamkeit hinzuleiten. Diese Aufgabe zu lösen, ist jenen Männern, wie die jüdische Geschichte der nächsten Jahrhunderte zeigt, trefflich gelungen. Das Haupt der Schriftgelehrsamkeit jenes Zeitalters ist Rabbi Meïr.

Wie wenige durch Geist und Wissen hervorragend, beansprucht dieser niederem Stande entsprossene und von der Mit- und Nachwelt zu der höchsten Stufe des Ruhmes emporgehobene Gesetzeslehrer durch sein Leben und seine

---

[1]) Pesachim 49 b. Diese Boraita gehört allerdings einer späteren Zeit an. Aber auch mildere Ansichten sind keineswegs ausgeschlossen. (Chagiga 22 b, Babà batra 8 a, Baba mezia 33 b, 85 a, Sanhedrin 96 a, Menachot 99 b).

Lehre unsere volle Teilnahme. Er kann als der Typus eines „jüdischen Weisen" gelten, da wir bei ihm alle die eigenartigen Züge vereinigt finden, die uns bei den einzelnen Talmudlehrern zerstreut begegnen. Das Leben und Wirken R. Meïrs bedeutet die Geschichte seines Zeitalters, und dieses Leben und Wirken, soweit es die Quellen gestatten, darzustellen, ist der Zweck der vorliegenden Abhandlung [1]).

---

1) Eine irgendwie erschöpfende Biographie R. Meïrs ist bisher nicht geschrieben worden. Die gedrängte populäre Lebensskizze unseres Weisen, die Joel (in der Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1855, S. 88-101, 125-132) giebt, verzichtet auf jedes weitere Eingehen in Einzelheiten, desgleichen die schon oben angeführte Schrift Raphael Levys (Un tanah, Paris, 1883). Die sonstige Literatur über R. Meïr, soweit sie einen nur irgendwie bemerkenswerten Beitrag zu seinem Leben oder Wirken liefert, findet sich an folgenden Stellen, die bei jeder einzelnen Frage die gebührende Berücksichtigung finden werden. Sefer Juchasin (hebr.) Ausg. Krakau, 1581, S. 41-43; Seder hadorot, Ausg. Warschau, 1883, II. S. 261-264; Frankel, Introductio in Mischnam (hebr.), Leipzig, 1879, S. 154-158; J. Brüll, Einleitung in die Mischna (hebr.), Frankfurt a. M., 1876, S. 160-169; Weiss, Zur Geschichte der jüdischen Tradition (hebr.), Wien, 1881, Band II, S. 147-153; Grätz, Geschichte der Juden, IV ², S. 188-196; Jost, Geschichte der Juden und seiner Sekten, Band II (1858), S. 86-89; Revue des études juives, Paris, V. (1882), S. 178-187; N. Brüll, Jahrbücher für jüd. Geschichte und Literatur, Frankf. a. M., I (1874), S. 235-236, II (1876), S. 153-154, VII (1885), S. 121; Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, Band II, S. 705-715.

Capitel I.

Der Name Meïr.

Das sagenhafte Dunkel, welches die Gestalt unseres Weisen umhüllt, erstreckt sich bis auf seinen Namen. Nach einem Berichte des babylonischen Talmuds soll sein eigentlicher, ursprünglicher Name Meascha gelautet haben, und Meïr, „der Leuchtende", sei er erst später genannt worden, weil er „die Augen der Weisen in dem Gesetze erleuchtet hätte[1])." Auch der palästinensische Midrasch kennt diese

[1]) Erubin 13b. תנא לא רבי מאיר שמו אלא ר׳ מיישא שמו ולמה נקרא שמו רבי מאיר, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה. So der codex München ed. Rabbinowitz, der nicht עיני חכמים, sondern פני חכמים liest, und so auch R. Chananel in seiner Talmudrecension, dagegen lautet die Stelle in unseren Talmudausgaben, wie folgt: תנא לא ר״מ שמו אלא ר׳ נהוראי שמו ולמה נקרא שמו ר״מ, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה ולא נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו ואמרי לה רבי אלעזר בן ערך שמו, ולמה נקרא שמו נהוראי, שמנהיר עיני חכמים בהלכה. Nicht R. Meïr hiess er, sondern R. Nehorai, und ursprünglich auch nicht so, sondern R. Nehemia und R. Elasar b. Arach. Die Schwierigkeit dieser Stelle, welche also dem Weisen noch die Namen dreier bedeutender Zeitgenossen beilegt, erscheint nicht gering. Nichts aus seinem Leben oder seiner Lehre liegt vor, was zu jenen Beinamen eine berechtigte Veranlassung hätte geben können. Unmöglich kann er zunächst, wie Maimonides annehmen will, mit dem Tannai R. Nehorai identisch sein, da dessen Ansichten wiederholt neben seinen eigenen angeführt werden und ihnen zum Teil widersprechen (Sanhedrin 99a, Kidduschin Ende, Jeruschalmi ibidem). Weit häufiger noch disputiert mit Meïr R. Nehemia, der Redactor der Tosefta, der zugleich mit ihm die Ordination von R. Jehuda b. Baba erhält (Sota 12a, Megilla 13a, 15b, Sanhedrin 99a, und noch an vielen anderen Stellen). Dass der weit ältere, zum zweiten Tannaitengeschlechte (etwa 80-120) gehörende R. Elasar b. Arach, der in späteren Jahren abgesondert

Deutung, ohne aber von einem eigentlichen Namen Meascha etwas zu wissen, „Einst," so heisst es dort,[1] „richtete die römische Regierung an unsere Lehrer den Befehl, ihr einen Leuchter[2] zu senden. Erstaunt über das sonderbare

---

von seinen Collegen in Emmaus lebte, mit R. Meïr nicht identisch sein kann, ist selbstverständlich. Die Hypothese, welche die Beinamen als Titel erklären will und so Meïrs angeblichen Beinamen ben Arach als »Ordner (vgl. כעורכי הדיינים), Advokat« auffasst, (M. D. Hoffmann, Toldot Elischa b. Abuja, S. 34) lässt sich auch nicht entfernt begründen, ja, widerspricht geradezu den Thatsachen. Der einzige und unseres Bedünkens allein richtige Ausweg, auf den schon ältere jüd. Erklärer hingewiesen haben, (vgl. Seder hadorot, Teil 2, S. 278, s. v. Nehorai) zeigt sich, wenn man in der Talmudstelle Erubin 13b die Worte ולא רבי נהוראי שמו nicht auf R. Meïr, sondern auf den bekannten R. Nehorai bezieht, welchem dann auch die Beinamen Nehemia und Elasar b. Arach angehören. Die Deutung des Namens Meïr als »Leuchtender« gab dem Redaktor der Boraita Veranlassung, die gleiche Deutung des Namens Nehorai, welche eigentlich Sabbat 147b am Platze ist, hier anzufügen und noch einmal auszusprechen, was um so näher lag, da Nehorai die aramäische Uebersetzung von Meïr ist, und durch diese gleiche Deutung getäuscht, hielt ein späterer Abschreiber Nehorai für einen Beinamen Meïrs, strich das besser beglaubigte Meascha und erzeugte so jenen Irrtum, welcher in unsere Talmudausgaben übergegangen ist. Die Begründung der Beinamen des R. Nehorai liesse sich wohl führen (vgl. den Ausspruch R. Nehorais Abot IV, 18, in dem sich die Geschichte des R. Elasar b. Arach widerspiegelt, und Seder hadorot a. a. St.), doch scheidet dieser Nachweis für unsere Untersuchung über R. Meïr aus.

1) Kohelet rabba zu 1,10. מעשה ושלחה מלכות אצל רבותינו ואמרה להם שלחו לנו קסלופנוס אחד משלכם, אמרו כמה קסלופנוס יש להם והם מבקשין ממנו קסלופנוס אחד, כמה מקות פנסין יש להם כמה אבנים טובות ומרגליות יש להם, כמדומין אנו שאין מבקשין ממנו אלא מאיר פנים בהלכה, שלחו להם את רבי מאיר והיו שואלין אותו והוא משיב שואלין אותו והוא משיב.

2) קסלופנוס ist nach dem Aruch »grosser Leuchter«. Nach Buxtorf, Lexicon Chald. Talm. 2079a, ist es nach dem griechischen ξυλολυχνοῦχος=ξυλοφανός, Abkürzung von ξυλοφανοῦχος, gebildet und bedeutet Holzleuchter. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterb. IV, 346 setzt es = ξυλοφαλός, Leuchtturm. Vgl. Buber, Pesikta de Rab Kahana S. 144b, Anm. 26 und Bacher, Revue des études juives, V, 1882, S. 179, Anm. 1.

Verlangen der Behörde, riefen die Weisen aus: „Wie viel Leuchter und Laternen, wie viel Edelsteine und Perlen besitzt nicht das reiche Rom, und von uns begehrt man nur einen Leuchter? Gewiss verlangen sie einen Mann, der ihr Antlitz in dem Gesetze erleuchtet!“ Und sie schickten der Regierung den Rabbi Meïr, der ihr auch wirklich Rede stand über das jüdische Gesetz.“ Dieser Bericht, an dessen Wahrheit zu zweifeln durchaus keine Veranlassung vorliegt, kennt demnach die Deutung des Namens Meïr, ohne indes behaupten zu wollen, dass Meïr der wahre Name nicht sei, und allerdings führt eine Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Umstände zu der Annahme, dass der eigentliche, ursprüngliche Name des Weisen eben Meïr war, unter dem allein ihn auch die Geschichte kennt. Denn zunächst erscheint es sehr ungewöhnlich, dass der eigentliche Name eines Weisen von einem Beinamen durchweg bis auf eine einzige und überdies zweifelhafte Stelle verdrängt worden sein, und nirgends sich auch nur eine Andeutung über Meascha finden sollte, während der ihm später wegen seines reichen Wissens angeblich von der Mitwelt verliehene Beiname sonst überall zu vielen hundert Malen genannt wird. Schon sein Lehrer R. Akiba nennt ihn zu einer Zeit, da er sich gewiss noch nicht einen so klangvollen Namen erworben, Meïr (Jebamot 121a), seine Collegen rufen ihn stets Meïr[1]) die römische Behörde spricht ihn mit Meïr an (Koh. rab. zu 1, 10), und er selbst nennt sich „den Leuchtenden“ in einer Erzählung, die ihn als das Muster der Demut zeichnet (Leviticus rabba c. 9). Alle diese Zeichen scheinen zwingend darauf hinzuweisen, dass sein Geburtsname Meïr ist; man nannte ihn also nicht später Meïr, weil er „die Augen der Weisen in dem Gesetz erleuchtet,“ sondern erst, nachdem er der gefeierte Lehrer in Israel geworden war, wurde sein Geburtsname

---

[1]) Genesis rab. c. 36, Levit. rab. c. 5, Schir haschirim rab. zu 2,4 und a. a. St.

von den Zeitgenossen in diesem Sinne gedeutet. Die Erklärung des Namens aus seinem Wortsinn, welche auch sonst überaus häufig zur Anwendung kam, mochte hier um so näher liegen, als R. Meïr selbst mit Vorliebe biblische und andere Namen etymologisch zu deuten pflegte[1]), ja, einmal mit seinen eigenen Namen spielt, wenn er das anbrechende Tageslicht seinen Bruder nennt. (Genesis rab. c. 92.) Scheint somit Meïr als der ursprüngliche Name des Weisen bezeugt, so bleibt noch die Frage ungelöst, was der Beiname Meascha bedeuten will, der sicher nicht erfunden sein kann, zumal ihn nur wenige Männer der Tradition trugen[2]). Vielleicht hat irgend ein Ereignis aus seinem Leben oder einer seiner Aussprüche, der an ein uns nicht überliefertes Wort eines gleichnamigen alten Mischnaweisen anklingen mochte, die Veranlassung zu dem gewiss nicht sehr verbreiteten Beinamen Meascha gegeben; eine sicher begründete Vermutung lässt sich über denselben nicht aussprechen[3]).

---

[1]) Genesis rabba c. 42 ר״מ היה דורש שמות, Jer. Rosch haschana III, 59 a מיכן היה ר״מ דורש שמות, Rut rab. zu 1,2. Megilla 13 a, Joma 83 b (ר״מ דייק בשמא), Jalkut Abschnitt נשא § 715, Tanchuma נשא S. 43.

[2]) Ein gegen Ausgang des zweiten Tempels lebender Tannai ר׳ מיאשא wird in der Mischna Pea II,6 erwähnt; wir kennen ferner einen מיאשא oder מיאשה und zwei Amoräer מיישא. Vgl. Seder had. S. 270 und Frankel, mebo hajeruschalmi S. 114a.

[3]) Grätz, welcher Meascha als eigentlichen, aber vergessenen Namen nimmt und Meïr lediglich als eine Metapher mit der Bedeutung »der Erleuchtende« gelten lassen will, hält (Geschichte der Juden IV, S. 188 und Note 19) מאישה für das griechische *Μωυσῆς*=משה, und an diese Hypothese anknüpfend, versucht Bacher a. a. St. die Entstehung des Beinamens Meascha damit zu begründen, dass nach einem Ausspruche R. Meïrs Moses anfangs Tob oder Kitob hiess (Sota 12 a), andererseits aber auch das am ersten Tage erschaffene Licht, als dessen Bruder er sich bezeichnet, Kitob genannt wird (Genesis 1,4), und eine Verbindung dieser beiden Momente habe zu dem Beinamen Moses geführt, den sich der Weise vielleicht scherzhaft selbst gegeben. Meascha aber und nicht Moses sei er genannt worden, weil zur Zeit der Mischna und des Talmuds aus

Capitel II.

Rabbi Meïr und Kaiser Nero.

Mehr noch als der Name Rabbi Meïrs ist seine Abstammung in ein sagenumwobenes Dunkel gehüllt. Wir kennen weder sein Geburtsland[1]) noch sein Geburtsjahr, weder seinen Vater noch seine Mutter. Seine Eltern müssen früh gestorben sein, denn sie werden nirgends in den wenn auch nur spärlich uns überlieferten Begebenheiten aus seinem Leben erwähnt, und während die anderen Weisen, bis auf R. Nehemia, zum mindesten mit dem Namen des Vaters genannt werden, heisst unser Tannai stets nur R. Meïr. Ein einziges Mal wird beiläufig seines Vaters gedacht[2]). Da sein Lehrer, der abtrünnige Elischa ben Abuja verschieden ist, und er die aus dessen Grabe hervorbrechenden Flammen mit seinem Mantel gelöscht hat, fragen ihn seine Freunde:

Verehrung vor dem grossen Lehrer niemand dessen Namen zu tragen wagte (vgl. Schem hagedolim, I. S. 132b). Wenn auch die letztere Behauptung unbestritten feststeht, so ist noch keineswegs erwiesen, dass מאישה mit *Μωυσῆς* auch nur entfernt verwandt ist, und selbst das zugegeben, erscheint Bachers Begründung zu gezwungen, um irgend einen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben zu können. Noch weniger begründet ist die Erklärung, die מאישה von אש, Feuer, herleitet und als »den Entflammenden« nimmt.

[1]) Die Behauptung von Grätz IV, 189, dass R. Meïrs Geburtsland »gewiss Kleinasien und höchstwahrscheinlich das kappadocische Cäsarea« war (Jer. Kilaim IX, 32 c; Babli Jebamot 121a), ist keineswegs bewiesen und wird schon von Weiss, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, II. S. 147 Anm. 1 widerlegt.

[2]) In jener Erzählung, Joma 83b, wo R. Meïr mit zwei Collegen am Freitag in der Herberge eines als Betrügers verrufenen Gastwirts einkehrt und in weiser Voraussicht seinen Geldbeutel über Sabbat »am Grabe seines Vaters« versteckt, beziehen sich diese Worte בקיבריה דאבוה nicht auf R. Meïr, sondern auf den Wirt, wie der Zusammenhang lehrt und auch R. Joel Sirks (st. 1640) in seinen Noten z. St. bemerkt.

„Wenn du im Jenseits wärest, wen würdest du wohl eher besuchen, deinen Vater oder deinen Lehrer?“ und er antwortet: „Erst meinen Lehrer und dann meinen Vater.“ [1]) Bedenkt man nun, dass nach einem feststehenden, vielleicht von R. Meïr selbst herrührenden Gesetze in ähnlichen Fällen, z. B. wenn Vater und Lehrer gleichzeitig im Gefängnisse schmachten, man verpflichtet ist, erst den Lehrer auszulösen, und nur dann dem Vater den Vorzug zu geben wenn auch dieser ein Gelehrter sei[2]), so liegt der Schluss nahe, dass Meïrs Vater ein schlichter, gewöhnlicher Mann gewesen sein muss, den die Späteren selbst dem Namen nach nicht mehr kannten. —

Einen um so berühmteren Ahnen giebt die Agada unserem Weisen, wenn sie meldet, der römische Kaiser Nero sei zum Judentume übergetreten und R. Meïr stamme von ihm ab. Der Bericht hat folgenden Wortlaut[3]):

„Rom schickte gegen sie (die Juden) den Kaiser Nero[4]). Dieser warf bei seinem Herannahen einen Pfeil gegen den Osten (nach der Gewohnheit der Zauberer, um zu sehen, ob ihm das Geschick gewogen sei), und der Pfeil fiel in Jerusalem nieder; er warf ihn gegen Westen und nach den anderen Richtungen des Windes, und das Gleiche geschah. Da fragte er ein Kind, welches er traf:

---

[1]) Jeruschalmi Chagiga II, 77 c אמר לון אנא מיקרב לרבי קדמיי ובתר כן לאבא. Sicher ist der jerus. Talmud die besser beglaubigte Quelle gegenüber dem Midrasch Rut rabba zu 3, 13, wo Meïr die umgekehrte Antwort giebt.

[2]) Mischna baba mezia II, 11. Die Mischna ist anonym überliefert, und nach der bekannten Norm Sanhedrin 86a סתם מתניתין רבי מאיר stammen alle anonymen Mischnas von R. Meïr.

[3]) Gittin 56 a. שדר עלוייהו לנירון קיסר כי קאתי שדא גירא למזרח אתא נפל בירושלים למערב אתא נפל בירושלים לארבע רוחות השמים אתא נפל בירושלים א״ל לינוקא פסוק לי פסוקיך אמר ליה ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל אמר קודשא בריך הוא ניחא ליה לחרובי ביתיה ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא ערק ואזל ואיגייר ונפק מיניה רבי מאיר.

[4]) Genauer: Er (nämlich der römische »Augustus«) schickte gegen sie den »Caesar,« d. h. den Feldherrn Nero; vgl. S. 17 Note 3.

„Welchen Bibelvers hast du heute gelernt?“ Das Kind antwortete mit dem Prophetenworte (Ezechiel 25, 14): „Ich vollführe meine Rache an Edom (stehender Beiname für das römische Weltreich) durch die Hand meines Volkes Israel, und sie werden thun mit Edom nach meinem Zorn und Grimme, und meine Vergeltung sollen sie erfahren, ist der Spruch des ewigen Gottes.“ Bei diesen Worten rief Nero bestürzt aus: „Gewiss, der Herr will sein Heiligtum zerstören und an mir die Hände sich reinigen.“ Er floh also, bekehrte sich, und von ihm stammte R. Meïr ab[1]).“

Zunächst darf es wohl als zweifellos angenommen werden, dass wir hier einer nicht nachweisbaren Ueberlieferung gegenüberstehen, die später allgemein verbreitet war und vielleicht auch in gutem Glauben als historisch aufgezeichnet wurde, die aber jedes geschichtlichen Grundes entbehrt. Denn nirgends erfahren wir, dass in jener allerdings proselytenreichen Zeit Nero nach Asien geflüchtet und seinem Götterglauben untreu geworden wäre; wohl aber melden einstimmig die zeitgenössischen Schriftsteller, dass der wahnsinnige Tyrann im Jahre 68 auf dem Landgute eines seiner Freigelassenen in der Nähe von Rom durch Selbstmord endete und feierlich beigesetzt wurde[2]). Man suchte den Widerspruch damit zu lösen, dass man zwei Kaiser gleichen Namens, von denen der eine getötet worden, der andere geflohen sei, annahm oder den Proselyten Nero für einen gleichnamigen Feldherrn des Kaisers hielt[3]).

---

[1]) התוא גברא »dieser Mann« umschreibt häufig euphemistisch das Pron. pers. der 1. Person; vgl. Gittin 52a, Joma 83b, u. a. St. לכפורי ידיה seine Hände an jmd. reinigen = es jmd. entgelten, es an ihm sühnen, ihn bestrafen, vgl. Raschi zu Sebachim 25a.

[2]) Dio Cassius 63. 29. 2. *αὐτὸς ἑαυτὸν ἀπέκτεινε.* Sueton, Nero c. 49. duos pugiones, quos secum extulerat, arripuit, tentaque utriusque acie rursus condidit ... atque .. defecit exstantibus rigentibusque oculis usque ad horrorem formidinemque visentium. c. 50. Funeratus est impensa ducentorum millium.

[3]) So der Babli, vgl. Seder hadorot I, 157; II, 263; der Midrasch Echa hält an dem Kaiser fest.

Alle diese Vermutungen werden überflüssig erscheinen, wenn wir den Ursprung jener Angabe zu ergründen und die zwei Fragen zu beantworten vermögen, warum die Agada gerade Nero zum Proselyten und gerade R. Meïr zu seinem Sprössling macht. Diese Agada scheint nun allerdings eine bedeutsame Tendenz zu bergen. Unmittelbar nach dem Tode Neros entstand das Gerücht (Orac. Sibyll. IV. 116), der Kaiser sei gar nicht gestorben, sondern nach dem Orient geflohen, ein Gerücht, das zumal bei den unterjochten Völkern des Morgenlandes starken Glauben und einen freudigen Widerhall fand und viele Pseudoneronen schuf, welche blutige Aufstände erregten und mit den Waffen in der Hand den Cäsarenthron zu erobern hofften[1]). Die Bewegungen wurden niedergeschlagen, aber das Volksgerücht erhielt sich. An dasselbe knüpfte nun die christliche Sage an, die bei den Kirchenvätern sich findet und Jahrhunderte lang sich erhielt, dass Nero, der Todfeind ihres Glaubens, geflohen sei, als Antichrist einst wiedererscheinen und die letzte Verfolgung leiten werde[2]). Dieser christlichen Sage bemächtigte sich die jüdische Ueberlieferung, indem sie den nun einmal entflohenen Nero sich dem Judentume zuwenden liess und ihm einen R. Meïr zum Nachkommen gab. Sicher hat sie damit den geistigen Sieg der im Kampfe gegen den äusseren Feind unterlegenen Glaubenssache verherrlichen

---

[1]) Sueton c. 57. Denique, cum post viginti annos adolescente me exstitisset condicionis incertae, qui se Neronem esse iactaret, tam favorabile nomen eius apud Parthos fuit, ut vehementer adiutus et vix redditus sit. Tacitus I. 2. mota etiam Parthorum arma falsi Neronis ludibrio. II. 8. sub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret, vario super exitu eius rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. Dio 64. 9. 3. *ἑάλω δέ τις καὶ Νέρων εἶναι πλασάμενος.*

[2]) Sulpic. Leo histor. sacr. II. 28. dial. II. c. 14; Hieron. in Danielam 11,28, in Esaiam 17,13; Augustinus, de civitate Dei XX. c. 19 u. a.; vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Band 1, S. 94, Note e und Sefer Juchasin, S. 41a.

wollen. Nicht richtet die Agada, wenn sie den von der christlichen Sage gebrandmarkten Nero zum Proselyten erhebt, ihre polemische Spitze gegen das immer mehr erstarkende Christentum[1]), sondern allein gegen den grossen Nationalfeind, gegen Rom. Nero hatte den unseligen Krieg begonnen, der mit der Vernichtung der staatlichen Selbständigkeit endete, er hatte die ersten Heere gegen das Heiligtum entsandt, mit seinem Regimente war für die Juden eine Zeit unsäglicher Leiden angebrochen: liess sich die siegende Macht der jüdischen Idee, der Triumph des jüdischen Geistes glänzender feiern, als wenn jener grosse Nationalfeind sein gottloses Beginnen selber erkennt, die Rache des Himmels an Edom fürchtet, entflieht und ein treuer Sohn des jüdischen Glaubens wird? Mochte nicht zugleich diese Volkssage den noch immer unter römischem Drucke seufzenden Stammesgenossen eine trostreiche Verheissung in die Zukunft gewähren? Um so bedeutender aber musste dieser Sieg erscheinen, wenn der Feind nicht nur selbst zum Judentume übertrat, sondern zu seinen Nachkommen einen der grössten Lehrer des Gesetzes zählte? Und was konnte näher liegen, als zum Spross des kaiserlichen Proselyten den gefeierten Lehrer zu er-

---

[1]) Wie Grätz, IV, Note 19 behauptet, und zwar mit Unrecht, denn der ganze agadische Zusammenhang im Talmud wie der Inhalt der Agada selbst weist auf Edom, den Römer, hin. Bacher, Revue des etudes juives, V (1882), S. 181 nimmt an, dass die Tendenz der Agada weniger gegen die Römer, als gegen die Feinde Israels überhaupt sich richtet, und zieht zum Beweise jene Talmudberichte (Sanhedrin 96b, Gittin 57b) an, wonach auch von anderen erbitterten Feinden Israels grosse Gesetzeslehrer abgestammt wären, so von dem Assyrerkönig Sanherib die Synedrialhäupter Schemaja und Abtaljon, von Sisera R. Akiba, von Haman der babylonische Amoräer Samuel b. Schela. Mag auch hier eine ähnliche Tendenz nicht ausgeschlossen sein (vgl. Brüll, Jahrbücher für jüd. Gesch. und Literatur, 1876, S. 154), so lässt sich doch bei keinem dieser Männer der Beweis, dass sie nicht von Proselyten abstammen, so glücklich versuchen, wie bei unserer gewiss nur gegen Rom gerichteten Agada über Nero und R. Meïr.

wählen, dessen Herkunft dunkel und unbekannt war! Es war für die Volkssage unbegreiflich, dass ein Rabbi Meïr, auf den die Mit- und Nachwelt mit Staunen und Bewunderung blickte, keinen berühmten Stammherrn sollte aufweisen können, und man gab ihm, anknüpfend an die christliche Sage, Nero zum Ahnen, womit man gleichzeitig den Sieg des Judentums über den erbitterten Feind des Vaterlandes verherrlichte [1]). Thatsächlich aber fehlt über diesen Punkt jede sichere Nachricht, und die Frage nach der näheren Abstammung Rabbi Meïrs bleibt nach wie vor ungelöst.

Capitel III.

Meïrs Handwerk.

Als Jüngling trat Meïr — und das ist fast die einzige Kunde, die uns aus seiner Jugendzeit gemeldet wird — vor R. Ismael, um sich in sein weitberühmtes Lehrhaus aufnehmen zu lassen.

„Welches Handwerk treibst du, mein Sohn?“ fragte der Meister.

„Ein Schreiber bin ich!“ war die Antwort Meïrs.

„Mein Sohn, sei vorsichtig in deiner Arbeit,“ entgegnete

---

[1]) Ueber den Zusammenhang zwischen Meïr und Nero sind Hypothesen aufgestellt worden, die sich auf den angeblichen Gleichklang der beiden Namen gründen. Brüll a. a. St. führt die ganze Sage auf den Gleichklang der Namen Norai und Nero zurück. Nun lautet aber der Name nicht Norai, sondern Nehorai, dann führte R. Meïr, wie nachgewiesen, gar nicht diesen Namen, und schliesslich dürfte wohl weniger das lateinische Nero als das gräcisierte נרון im Mund der Juden gelebt haben. Wenn nun Bacher a. a. St. S. 184, Anm. 1 betont, dass sowohl נרון (nach der allerdings berechtigten Abwerfung das Jod) als auch Meïr »der Leuchtende« bedeute und man deshalb den letzteren als Nachkommen des ersteren hinstellte, so ist das eine geistreiche Spielerei, an welche der Agadist kaum gedacht haben mag.

R. Ismael, „denn dein Handwerk ist ein Werk für den Himmel. Du könntest ein Wort vergessen oder hinzufügen, und du zerstörst die ganze Welt[1]).“

Da erwiderte der Jüngling: „Ich habe einen Stoff, Kankanthum ist sein Name, und diesen schütte ich in die Tinte.“ (Erubin 13a, Sota 20a.)

Diese kurze Unterredung lehrt uns zunächst, dass jeder Weisenjünger, bevor er dem Gesetzesstudium sich hingab, ein Handwerk erlernen musste, das ihn einst redlich nähren sollte. So finden wir auch die grössten Lehrer, welche hunderte von Jüngern um sich scharten, zugleich als Bäcker, Töpfer und Böttcher wie als Holzhauer, Lastträger und Totengräber, mit der Nadel und am Ambos, mit dem Fischernetze und auf dem Schusterschemel[2]). Die Thorakenntnis sollte nicht zum Gewerbe herabgewürdigt werden; das Gesetz ist kein Scheit, um mit ihm zu graben, so lautete ein Weisheitsspruch (Abot IV,7) und als „gross gilt die Arbeit, denn sie ehrt ihren Herrn.“ (Nedarim 49b.)

Auch Meïr hatte ein Handwerk erlernt: er war Schreiber,

---

[1]) Wenn er z. B. beim Niederschreiben der Worte ה׳ אלהים אמת das letzte א ausliesse oder statt וידבר ה׳ den Plural וידברו setzte, so würde er mit dem ersten Fehler die Unsterblichkeit, mit dem letzteu die Einheit Gottes leugnen. Vgl. Raschi zur Stelle Erubin 13a. Die Mahnung Ismaels übrigens, bei der Schreibung des Dalet und Resch vorsichtig zu sein, da schon durch eine Fliege, die das Strichlein des ד weglöschen könnte, ein ר (also z. B. aus ה׳ אחד ein ה׳ אחר) entstehen würde, mag darauf zurückzuführen sein, dass früher vielleicht, wie noch in dem Codex de Rossi No. 7, das ר wie unser ד erschien und beim ד die obere Linie über den Verbindungspunkt hinaus ein wenig verlängert war; vgl. Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik, S. 18.

[2]) So verdiente sich der berühmte Hillel als Holzhauer täglich etwa 30 Pfennige, R. Juda b. Ilai betrieb das Böttcherhandwerk, zu den 10 Märtyrern gehörte R. Juda der Bäcker, R. Nehemia war Töpfer, Abba Saul Totengräber, ein R. Juda Schneider, R. Jizchak Eisenschmied, ein R. Jose Fischer, R. Jochanan Sandalenarbeiter.

librarius[1]), und zwar ein Schreiber nicht gewöhnlichen Schlages. Er schrieb Bücher und wohl zumeist Gesetzesrollen mit einer so vortrefflichen Geschicklichkeit, dass seine Arbeit bald geschätzt und gesucht ward. Zu diesem Erfolge verhalf ihm eine Neuerung, die er zuerst einführte; er verstand es, die Tinte durch die Beimischung des Chalkanthum glänzender und dauerhafter zu machen[2]). Während man früher die Tinte zubereitete, indem man Russ, zumeist von entzündetem Harze mit Oel oder einer Gummiauflösung vermischte, ihr wohl auch eine Abkochung von Galläpfeln beigab und die getrocknete Masse im Wasser auflöste[3]), fügte man später das Chalkanthum, Erzblume (χαλκοῦ ἄνθος), Kupfervitriol hinzu, auch atramentum sutorium, Schusterschwärze genannt, weil das Schuhleder damit geschwärzt wurde. Diese „Erzblume“ wächst nach Plinius[4]) in Brunnen und Sümpfen, deren Wasser abgekocht, mit Süsswasser gemischt und in hölzerne Behälter gegossen wird. Ueber diesen hängen an Querstangen Schnüre. Der an sie in Gestalt von himmelblauen, gläsernen Trauben sich anschliessende Schlamm wird 30 Tage lang getrocknet und löst man ihn auf, so erhält man die hellschimmernde Lederschwärze, die auch der Tinte Glanz und Dauerhaftigkeit verleiht[5]).

---

[1]) לבלר אני Erubin 13a, nicht libellarius, wie Grätz IV, 189 schreibt.

[2]) Die Palästinenser nennen es קלקנתום, Kalkanthum, die persischen Juden קנקנתום, Kankanthum. Der Verf. des halachischen Werkes Scheeltot, Achai, schreibt noch im 8. Jahrh. Kalkanthum, während der Verf. der Halachot gedolot Kankanthum hat; vgl. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, S. 147-149.

[3]) Plinius hist. natur. 35, 25. Maimonides Responsen 45, Aruch s. v. קלקנתום, Wiesner, Scholien zum Talmud, II, 37; III, 9.

[4]) H. N. 34. 32; vgl. Löw a. a. St.

[5]) Die Erklärer des Talmuds streiten über die Bedeutung des Kankanthum, eine um so wichtigere Frage, als der Talmud Kupfervitriol zum Schreiben der Gesetzesrolle gestattet, hingegen das Eisenvitriol streng verbietet. Raschi übersetzt es z. St. richtig mit atrament, während ebendaselbst im Tosafot sein Enkel Samuel

Dieses von den Griechen entlehnte Chalkanthum führte Meïr in seinen Arbeiten zuerst unter den Juden ein, und während R. Akiba seine Benutzung ohne weiteres gestattete, erklärte sich R. Ismael entschieden gegen die rituelle Zulässigkeit der neuen Ingredienz, weil die dauerhafte Farbe es dem Priester unmöglich machen würde, bei der Entsühnung eines des Ehebruches verdächtigten Weibes des Gottesnamen im Bitterwasser zu löschen. (Numeri 5,23)[1]). Bei dieser Ceremonie verbot R. Meïr später die Benutzung allerdings auch, im übrigen aber erlaubte er die Beimischung des Chalkanthum zu dem Dejo, der gewöhnlichen Tinte, welche auch bald allgemein so zubereitet wurde[2]).

Meïrs Schrift war weit berühmt. Als der „Schreiber“

---

ben Meïr (Raschbam), dem der Aruch folgt, es für grüne Erde, Vitriol, hält und dessen Bruder Jakob b. Meïr (Rabbenu Tam) zwar atrament als Kupfervitriol, aber das angeblich mit dem verpönten Eisenvitriol identische Kankanthum verbietet, also irrtümlich atramentum und Kankanthum für zwei verschiedene Stoffe ansieht. Die Frage, warum der Talmud קנקנתום, das grüne Vitriol, mit חרתא דאושכפי, schwarzer Schusterschwärze, erklärt (Sabbat 104 b, Gittin 19 a, Nidda 20 a, Pesachim 42 b), wird von Tosafot dahin beantwortet, dass das fein gemahlene Vitriol in der Tinte schwarz wird (Erubin 13 a), erledigt sich aber noch besser, wenn man bedenkt, dass das Kankanthum sicher der Galläpfeltinte zugesetzt wurde, und man sich das Kupfervitriol schon mit dem Galläpfelextracte verbunden dachte, wo es allerdings eine sehr dauerhafte und glänzende Farbe gab, die zur Tinte wie zum Lederschwärzen gleich geeignet schien. Vgl. Maimonides, Responsen 45 und Wiesner, Scholien III, 9.

[1]) Nach Löw a. a. St. hätte das wirkliche Motiv Israels in der unbedingten Vorliebe für den Statusquo oder in einer unüberwindlichen Abneigung gegen fremde Erfindungen oder in beiden Momenten zugleich gelegen, eine Behauptung, für die der Beweis nicht erbracht wird.

[2]) Wenn eine anonyme Mischna, die von ihm nach dem bekannten Grundsatze herrührt, gleichwohl das Kalkanthum ausschliesst (Sabbat XII, 4; Megilla II, 2; Gittin II, 3), so thut sie es, wie Löw meint, nur in Bezug auf die reine Kupfervitriolschwärze, ohne das Kalkanthum als Ingredienz des Dejo auszunehmen.

wird er gepriesen[1]), „Meïr schreibt schön und trefflich“, so hiess es von ihm (Kohelet rabba zu 2,18), und ein späterer Lehrer, R. Abahu, wendet auf ihn mit Bezug auf seine Kunst das Wort des Spruchdichters an (Proverb. 4,25): „Und gerade sind vor dich gerichtet deine Blicke.“ (Megilla 18b.) Mit der Fertigkeit des Schreibers verband sich später die Weisheit des Gelehrten, und seine Kenntnis der Schrift war so erstaunlich gross, dass er einst am Purimfeste in Asia in Ermangelung einer Esterrolle das Buch Ester aus dem Gedächtnisse niederschrieb, um es dann vorzulesen[2]). Er schrieb sich sein eigenes Thoraexemplar und gab, wahrscheinlich in Randglossen, masoretische Varianten und agadische Deutungen zu Textesstellen, die ihm nicht klar genug erschienen. Diese „Thorahandschrift des R. Meïr“ wird oft erwähnt[3]) und scheint bei den

---

[1]) Gittin 67a רבי מאיר חכם וסופר. Wir glauben, dass in diesem Ausspruche R. Meïr in seinen beiden officiellen Eigenschaften als Chacham im Synedrium und als Schreiber gerühmt wird.

[2]) Megilla 18b, Tosefta Megilla c. II, ed. Zuckermandel S. 223 Jer. Megilla IV, 74d. Genes. rab. Ende c. 36. Nach einigen schrieb er zwei Rollen, die erste aus dem Gedächtnisse und nach dieser Vorlage die zweite Rolle, aus der er las.

[3]) ספרו, תורתו של רבי מאיר Sie wird erwähnt im Midrasch zu Genesis 1,31; 3,20; 46,23, und zu Jesaia 21,1 im Jer. Taanit 64a. Wir werden diese Stellen bei der »Agada R. Meïrs« näher betrachten. Einmal, im Midrasch zu Genesis c. 1 (die Stelle ist in der neuen Wilnaer Ausgabe des Midrasch ganz gestrichen) findet sich der Ausdruck באנכי דרבי מאיר, im Anochi des R. Meïr. Die meisten Erklärer wollen dieses »Anochi de Rabbi Meïr« für einen besonderen Midrasch des Weisen zum Dekalog, der ja mit dem Worte אנכי beginnt, oder doch als Midrasch zum ersten Gebote halten. Andere, so David Luria in seinen Noten zum Midrasch, setzen es = תורתו של רבי מאיר und meinen, dass es eigentlich בא״נ״ך דר״מ heissen müsste, wo א״נ״ך die alte masoretische Abbreviatur für die drei Teile des Kanons כתובים—נביאים—אורייתא sein und soviel als תנך bedeuten würde; vgl. Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1885, S. 146. Von einem Midrasch R. Meïrs zum Dekalog, dessen Existenz ja an sich nicht unmöglich wäre, ist uns keine Spur erhalten; die Stelle scheint vielmehr der spätere Zusatz eines Copisten zu sein, der

Alten sich einer weiten Verbreitung und grossen Ansehens erfreut zu haben[1]). Auch von einem Psalmencodex des Rabbi Meïr wird an zwei Stellen des jerusalemischen Talmuds berichtet[2]). Drei Sekel (etwa 8 Mark) war der Verdienst, den sein Handwerk ihm wöchentlich abwarf; ein Drittel desselben verwendete er für Speise und Trank, ein zweites für Bekleidung und das letzte Drittel spendete er armen Gelehrten. (Koh. rab. zu 2,18). Und als ihn später einst seine Schüler fragten: „Rabbi, was sollen deine Kinder anfangen, wenn du den Erwerb deines Schreibens den Armen hingiebst?“ erwiderte er: „Werden sie tugendhaft sein, so wird sich an ihnen des Psalmisten Wort erfüllen: Noch sah ich keinen Frommen verlassen! Werden sie es nicht sein, warum soll ich mein Vermögen auf Feinde Gottes vererben?“ (Koh. r. ibid.) Trotz seiner Dürftigkeit aber fühlte sich R. Meïr in seinem Berufe so glücklich und zufrieden, dass er den glücklich pries, dem es vergönnt war, seine Eltern ein ehrliches Handwerk betreiben zu sehen (Jer. Kidd. Ende), und dass er es jedem Vater dringend anempfahl, „seinen Sohn ein reines und leichtes Gewerbe lernen zu lassen.“ [3])

Capitel IV.

Sein Bildungsgang und seine Lehrer.

Schon in zarter Jugend, da er kaum sein Handwerk erlernt hatte, weihte sich R. Meïr dem Studium des Gesetzes und sass zu den Füssen der berühmtesten Meister seiner Zeit, um aus dem Quell ihrer Weisheit seinen heissen

---

fälschlich die Glosse in der Thorahandschrift zu Gen. 1, 31 (Gen. rabba c. 9) hierher setzte und ausserdem א״נ״ך mit אנכי verwechselte.

[1]) Siehe Excurs I.

[2]) Jer. Megilla I, 72a, Succa III, 53d ספר תלים של ר״מ

[3]) Kidduschin 82a. לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקייה וקלה Jer. Kidduschin Ende. אשרי מי שרואה את הוריו באומנות מעולה

Wissensdurst zu stillen. Er suchte nach alter Sitte mehrere Lehrer auf und wanderte von der einen Thorastätte zu der anderen. So allein erklärt sich auch der Eklektizismus seiner Lehre und jene glückliche Vereinigung der in den verschiedenen Schulen vertretenen Ueberzeugungen und Standpunkte, die wir in seinen Worten ausgeprägt finden. Drei Lehrer werden vorzüglich genannt, die einen entscheidenden Einfluss auf seinen Bildungsgang ausübten: R. Ismael, R. Akiba und Elischa ben Abuja.

Fast noch im Knabenalter suchte er die Lehrstätte des R. Akiba auf, aber noch war seine Fassungsgabe und sein Geist zu schwach, als dass er den tief eindringenden Vorträgen des Meisters hätte folgen und dessen haarscharfe Dialektik begreifen können (Erubin 13a). Er verliess die Schule und ging zu dem zweitgrössten Gesetzeslehrer seiner Zeit, R. Ismael, der in Kephar-Asis, in Südjudäa, lehrte und später gleich Akiba den Märtyrertod erlitt. Die Unterredung zwischen dem Lehrer und seinem Jünger ist bereits mitgeteilt worden. Hier, bei dem nüchternen Ismael, eignete sich Meïr die vom Vater auf den Sohn, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Halachas, den Gedächtnisstoff an und, so ausgerüstet, kehrte er bald gereifteren Geistes in die Schule Akibas zurück, wo er das erworbene reiche Wissen dialektisch zu verwerten suchte[1]) und mit einer Hingebung und einem Scharfsinne die neue Lehre erfasste und durchdrang, dass er zum geistvollsten Vertreter der Schule sich erhob, und wirklich erkennen wir in dem Lehrgebäude R. Meïrs bei allem Eklektizismus im grossen und ganzen klar und deutlich das System seines Lehrers wieder[2]). Bald war er der Lieblingsschüler

---

[1]) Erubin 13a. מעיקרא אתא לקמיה דר"ע ומדלא מצי למיקם אליביה אתא לקמיה דרבי ישמעאל וגמר גמרא והדר אתא לקמיה דר"ע וסבר סברא.

[2]) Nicht selten allerdings trug er auch im Lehrhause Akibas Lehren im Namen R. Ismaels vor, die stets mit den Worten tradiert werden: »Im Namen R. Ismaels sagte ein Schüler vor R. Akiba«. (Erubin 13a.)

Akibas, der seine hohe Begabung erkannte und ihm, dem Jüngling, unter Zurücksetzung der weit älteren Genossen die Semichah, die Ordination zum Gesetzeslehrer, erteilte. Aber er war noch zu jung, und sein Name weiteren Kreisen unbekannt, so dass die Mitwelt dieser Ordination die Anerkennung versagte. „Akiba hat Meïr ordiniert, doch die Welt hat es nicht angenommen“ [1]), so sagte man, und es ist, wenn auch nicht sicher, so doch nicht unmöglich [2]), dass R. Meïr dieses kleinliche Urteil der Welt, das nach dem Alter, nicht nach dem Verdienste fragte, in seinem witzreichen Ausspruche geisseln wollte: „Schaue nicht auf den Krug, sondern auf seinen Inhalt, denn manch neuer Krug ist voll alten Weines, und oft bergen alte Krüge nicht einmal jungen Wein“ (Abot IV, 27). Nicht viel später sehen wir ihn schon in Kappadocien halachische Entscheidungsn treffen, wohin er auf einer stürmischen Meeresfahrt, bei der er beinahe sein Leben eingebüsst hätte, verschlagen worden war (Jebamot 121 a). R. Akiba, welcher uns das Ereignis berichtet, trifft dort mit R. Meïr zusammen und nennt ihn schon damals einen „Weisenjünger“. [3]) Man wird nicht fehlgehen, diese Seefahrt in die zwei letzten Jahre vor dem nationalen Aufstande unter Hadrian (also 130—131) zu setzen [4]), zu dessen Organisation R. Akiba bekanntlich die römischen Provinzen bereiste, unter ihnen auch Kappadocien.

Neben Ismael und Akiba übten den weitaus bedeutsamsten Einfluss auf das Geistesleben und den Charakter R. Meïrs Elischa b. Abuja aus, der abtrünnige Lehrer des

---

1) Sanhedrin 14 a. סמכיה ר״ע ולא קיבלו vgl. Sanhedrin 19 a

2) Vgl. Grätz, Geschichte IV, 189.

3) תלמיד חכם, wie die Gelehrten jener Zeit sich bescheiden nannten.

4) Eine ähnliche Begebenheit erzählt an derselben Stelle R. Gamliel von R. Akiba, was einige Erklärer zu der Annahme veranlasste, dass der Bericht unhistorisch sei. Für diese Annahme liegt aber kein Beweis vor; der Ausdruck ist allerdings etwas übertrieben.

Gesetzes[1]). Wir müssen den Lehrer verstehen, wenn wir den Charakter seines Schülers erkennen wollen. Die Sage hat sich der seltsamen Gestalt in reichem Masse bemächtigt und es scheint nicht leicht, den geschichtlichen Elischa zu erkennen. Die verschiedenen Quellen wissen von fünf Gründen seines Abfalls zu melden: er sei zum Zweifel, zur Gesetzesleugnung, zur Unzucht und zum Verrate gesunken nach der einen Ueberlieferung, weil nicht wahrhafte Frömmigkeit, sondern die eitle Ruhmsucht des Vaters ihn dem Gesetzesstudium geweiht, nach einer zweiten Meldung, weil seine schwangere Mutter einst bei einem Heidentempel vorübergegangen sei und den Gifthauch, der aus dem Innern ihr entgegendrang, in sich aufgenommen habe; nach einem dritten Berichte, weil er in dem Engel Metatron die Allmacht Gottes erschüttert wähnte, nach einer anderen Erzählung hätte er bei dem grausamen Ende eines Gesetzeslehrers an der Vergeltung des Himmels verzweifelt, und schliesslich soll ihn das ungetrübte Glück eines Sünders, und der jähe Tod eines Frommen mit bangen Zweifeln an der Gerechtigkeit Gottes erfüllt haben. So mannigfaltig diese Gründe auch erscheinen mögen, so wird ein tieferer Blick in die anderen uns über ihn zugekommenen Ueberlieferungen zeigen, dass alle diese Gründe des Abfalls von einem Punkte ausgingen und mit strenger Folgerichtigkeit den Weisen von Stufe zu Stufe hinabdrängten.

Hellenische Philosophie und der moderne Prunk des

[1]) Literatur: Seder hadorot II, 50-51; Grätz, Gnosticismus und Judentum, S. 16. 45. 62-71; Geschichte IV, 105-107; 172-173; Jost, Geschichte des Judentums und seiner Sekten, II, 102-104; Bacher, Die Agada der Tannaiten, I, 432-436; Weiss, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, II, 140-143; Brüll, Einleitung in die Mischna, Frankfurt a. M. 1876, S. 213-215; He-Chaluz, hebr. Zeitschrift, V, 66-72; Haschacher, dsgl, III, 644-651; M. D. Hoffmann, Toldot Elischa b. Abuja; Hamburger, Realencyklopädie II, 168-170. Die Quellen sind: Chagiga 15a und b; Jer. Chag. II, 77b und c; Rut rabba zu 3,13; Kohelet rabba zu 7,8; Jalkut zu Kohelet 7,8.

sittenlosen Rom hatten im letzen Jahrhundert vor der Tempelzerstörung auch in der Stadt des Heiligtums Eingang gefunden und in den Häusern der Grossen ihre Stätte aufgeschlagen. „Zu den Grossen der Stadt gehörte mein Vater Abuja“ — so erzählt einst Elischa seinem Schüler Meïr[1]). Zu dem Beschneidungsfeste seines Sohnes lud er alle Vornehmen Jerusalems; auch R. Elieser ben Hyrkanos und R. Josua ben Chananja waren unter den Gästen. Abuja wies den Gelehrten ein besonderes Gemach an[2]). Als nach dem Mahle die anderen Gäste alphabetische Lieder sangen, in die Hände klatschten und tanzten[3]), sagte Elieser zu Josua: „Wenn jene sich ihrem Vergnügen hingeben, wollen wir treiben, was uns erfreut.“ Und sie setzten sich hin und deuteten die Lehre, und „die Thoraworte freuten sich, wie an dem Tage, da sie am Sinai gegeben wurden, und ein Himmelsfeuer umstrahlte sie[4]). Da rief staunend Abuja: „Ist die Macht der Lehre so gewaltig, so will ich ihr auch meinen Sohn weihen, wenn Gott ihn mir erhält.“ Weil aber die Absicht meines Vaters keine reine war, so schliesst Elischa seine Erzählung, und nicht der Glaubenseifer, sondern die Ruhmsucht ihn mich der Lehre weihen liess, so hatte sie an mir keinen Bestand[5]).“ Fast jedes Wort dieses Berichtes

---

[1]) Koh. rabba zu 7,8; Rut rabba zu 3,13; Jer. Chagiga II,77b.

[2]) Nach dem Jeruschalmi, welcher den Bericht am ausfürlichsten bringt

[3]) Nach Koh. r. שרון אילין אמרין מזמורין ואילין אמרין אלפבטרין, ebenso Rut rabba. Dagegen hat Jeruschalmi אלפבטרין, שרון מטפחין ומרקדין =ἀλφάβηταρια sind etwa akrostichische Lieder, wie sie oft bei den Gelagen der Reichen im Wechselgesange ertönten.

[4]) והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני והאש מלהטת סביבותיהן, so der Midrasch; der Jer. hat והיו הדברים שמחין כנתינתן מסיני והיתה האש מלחכת אותן כלחיכתן מסיני vgl. Bacher, Agada d. Tannaiten, S. 130, Anm. 1.

[5]) Der Midrasch hat deutlich לא נתקיימה בי תורתי, während der Jer. בי durch das nicht seltene (vgl. oben S. 17 Anm. 1) באותו האיש umschreibt. Dass die Quelle in diesem Worte versteckt gegen den Stifter der

zeigt, wie sehr Abuja, der in seinem Palaste die Reichen der Stadt zu Tanz und Gelage versammelt, der die beiden geladenen Gesetzeslehrer von der lärmenden Festgesellschaft trennt und nur an dem äusseren, die Thora umstrahlenden Himmelsfeuer sich entzündet, jenen modernen Geist in seinem Hause pflegte. Eine wackere Bundesgenossenschaft fand er in seiner Gattin. Denn die Meldung, dass Elischas Mutter an einem Heidentempel vorüberging und den hervordringenden Hauch in sich aufnahm[1]), scheint nur eine Symbolisierung der Thatsache zu sein, dass auch sie von den modernen Anschauungen des Heidentums angehaucht war und die Keime derselben in die zarte Seele ihres Kindes schon in frühester Jugend einpflanzte. Diese Anschauungen machten sich auch in seiner späteren Erziehung geltend. Zwar wurde er in das Gesetzesstudium mit so vortrefflichem Erfolge eingeführt, dass er bald zu einem grossen Gesetzeslehrer heranreifte[2]); zugleich aber lernte er die griechische Sprache und Philosophie und las er Homer. Die hellenischen Gesänge schwanden nicht aus seinem Munde[3]), und wenn er im Lehrhause stand, entfielen die Schriften der Minim, der Sektierer, seinem Schosse[4]). Diese

---

christl. Religion polemisiert, wie Weiss und nach ihm andere annehmen ist kaum denkbar.

[1]) Wörtlich heisst es: andere sagen, seine Mutter ging, als sie schwanger war, an einem Götzentempel vorüber und sie roch von dieser Art (מאותו המין), und der Geruch drang in ihren Körper, wie das Gift einer Schlange, so der Jer. Der Zusatz des Midrasch: »und man gab ihr von dieser Art und sie genoss es«, erweitert nur das Bild.

[2]) Er wird zu den Weisen gezählt (Nasir 44a), und seine Meinung wird in einer halachischen Frage eingefordert (Moed katan 20a).

[3]) Chagiga 16b זמר יוני לא פסק מפומיה, אמרו עליו על אחר בשעה שהוא עומד מבית המדרש הרבה ספרי מינין נושרין מחיקו.

[4]) Die etymologische Ableitung des Wortes מין ist sehr umstritten. Unmöglich erscheint die Annahme, dass es eine Abbreviatur für מאמיני ישו נוצרי = Christusgläubige sei (Orient, 1844, Lit.-Bl. Nr. 13), da מאמין in dieser Bedeutung im Talmud unge-

neuen Studien ertöteten in ihm die Liebe und Verehrung gegen seinen Glauben und führten ihn zu den theosophischen Untersuchungen der Gnosis. Er wird zu den vier Männern gezählt, die „in das Paradies eingingen"[1]), d. h. sich mit

bräuchlich ist (Grätz, Gnostizismus und Judentum, S. 16, Anm. 11), und das schon am Anfang des 2. Jahrh. erscheinende מין für die damals noch kleine Christengemeinde kaum in Anwendung kommen mochte. Die Conjectur Goldfahns (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judentums, 1870, S. 163), dass es ursprünglich ein Adj. der Form Paël vom Stamme מאן=negare sei und später, nach Wegfall des מ in מאמינים, Maîn, die Bedeutung eines völlig Ungläubigen erhalten habe, ist wohl bei מאין, aber nicht bei מין grammatisch möglich; desgleichen kann es nicht von dem Gnostiker Mani herstammen, da dieser erst im 3. Jahrh. lebte. Die älteren jüd. Erklärer nehmen מינים wörtlich als »Arten, Sekten.« Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrh., Band II, S. 91, glaubt, dass man von dem Worte מאמינים (πιστοί, Gläubige), wie sich anfangs die Christen nannten, später die ersten beiden Silben strich, der Halacha folgend, dass man den glorificierenden Namen etwas abändere. Diese Erklärung, die u. a. schon Mussafia gibt (ibid. Nachtrag, S. 189), stützt sich auf die Annahme, dass die Judenchristen den Tempelbau unter Hadrian vereitelten. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. III, 104, leitet מין vom arab. مان lügen, her; vgl. ebend. S. 310. Vielleicht darf auch der folgende Deutungsversuch hier einen Platz finden. Unter מינים sind im Talmud zweifellos die Anhänger aller jüdisch - christlichen und heidnisch - christlichen Sekten gemeint (nec Judaei sunt nec Christiani, so beschreibt sie Hieronymus), deren Lehren dem jüdischen Glauben feindlich gegenüberstanden. Sabbat 116a werden die Evangelien mit den Schriften der Minim zusammengenannt und Sanhedrin 100b heisst es: ספרים החיצונים תנא ספרי המינים. Goldfahn theilt die Minim in Judenchristen Heidenchristen und Gnostiker, er begreift also richtig alle erklärten Gegner der reinen jüdischen Lehre darunter. Was aber konnte näher liegen, als allen diesen Sekten, deren Namen zu nennen man sich scheute, den Gesammtnamen מין=Art (quiddam) beizulegen, wie man auch andere verabscheuenswerte Dinge nannte (so den Götzen oben bei Elischas Mutter, das Schwein Koh. rabba zu 7,11 u. a.) ähnlich, und wie ja auch Elischa mit dem allgemeinen, aber ominösen אחר »ein anderer« bezeichnet wurde.

[1]) Chagiga 15a, Jer. Chagiga II, 77b. »Vier sind in das Paradies eingegangen: ben Asai, ben Soma, Acher und R. Akiba. Ben Asai

der klügelnden Gotteserkenntnis der Gnostiker beschäftigten, welche die Frucht vom Baume des Wissens pflücken und das verschleierte Bild der höheren, für das sterbliche Auge unergründlichen Wahrheit enthüllen wollten. Elischa folgte der radicalen Richtung der Gnosis und, indem er den Engel Metatron Gott gleichstellte[1]) und daraus

---

schaute und starb, ben Soma schaute und wurde verwirrt, Acher zerstörte die Pflanzungen, und nur R. Akiba entkam in Frieden.« Unter dem Bilde des »Eingehens in das Paradies« wird die Beschäftigung mit theosophischer Spekulation verstanden, die den einen Gelehrten zum Tode, den zweiten zur Geistesumnachtung, den dritten zum Abfall vom Glauben führte, während Akiba allein sich glücklich aus dem Wirrsale jener gefährlichen Studien rettete. Der Ausdruck פרדס=*παράδεισος* ist nach Grätz, Gnostizismus und Jud. S. 58 eine Metonymie für *σοφία* und *γνῶσις* und steht gleich גן עדן, mit dem Philo, legis alleg. I., die Philosophie vergleicht. Franck in seiner Kabbala, S. 42 (vgl. Joel, Religionsphilosophie des Sohar, S. 27) u. a. verstehen unter jenem Garten der Wonne nichts anderes als die geheimnisvolle Wissenschaft theosophischer Spekulation. Hirschfeld nimmt (Frankel, Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums, 1846, S. 356) Pardes wortgetreu als Garten und erinnert daran, dass viele griechische Philosophen, so auch Plato und Epikur, in Hainen und Lustgärten ihre Vorträge hielten, während Kämpf (Monatsschrift, 1852, S. 555) die ganze Stelle historisch erklärt. Die erste Deutung scheint inhaltlich die richtige zu sein.

[1]) Der Metatron (מטטרון) oder Mitatron (מיטטרון) erscheint in der talmudischen Literatur als ein Engel, der Israel in der Wüste vorangezogen, dessen Stimme Moses als das Wort der Offenbarung vernommen, der ihm das gelobte Land gewiesen. Während die spätere Geheimlehre ihn zu einem göttlichen Wesen erhebt und zum Fürsten der Engelsscharen macht, kennen ihn Talmud und Midrasch nur als einen Diener Gottes, der seine Befehle zu erfüllen hat, und der mit Feuerschlägen gezüchtigt wird. Er sollte im Gegensatz zum philonischen Logos kein Mittelwesen, kein zweiter Gott, sondern nur ein Bote, ein Vorreiter sein, der keine eigene Kraft besitze und ohne des Herrn Wort überhaupt nicht denkbar sei. »Die Wahl dieses Wortes vor so vielen anderen gewöhnlicheren, zeigt keinen geringen Grad von Gedankenreife und Zusammenhang mit der philonisch-alexandrinischen Philosophie.« (Realencyklopädie von Ersch und Gruber, Artikel: Jüd. Geschichte B. 27, S. 40, Anm. 84). Die Etymologie des Wortes ist zweifelhaft.

zwei göttliche Prinzipien[1]) folgerte, erblickte er in dem jüdischen nur einen Gott anerkennenden Gesetze ein Hindernis für die Entfaltung seiner gnostischen Weltanschauung und wurde ein Zweifler an der Allmacht Gottes. Dieser Zweifel wurde verstärkt, je mehr er sich in jene metaphysisch-gnostische Lehre verlor und führte ihn zum Zweifel an der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, die er in den Wechselfällen des Lebens zu vermissen glaubte. Einst sieht er im Thale Ginnesar einen Mann eine Dattelpalme besteigen, wie er gegen das biblische Gebot aus dem Vogelneste die Mutter mit den Jungen nimmt (Deutoronom. 22,7) und wohlbehalten wieder am Boden anlangt; ein anderes Mal ersteigt ein Knabe auf Befehl seines Vaters den Baum: er nimmt die Jungen, entlässt nach der Vorschrift die Mutter, steigt hinab und ein Schlangenbiss tötet

---

Aus der Fülle der gegebenen Deutungen seien nur die folgenden herausgehoben. Grätz, der den Metatron mit dem Demiurg der Gnostiker identifiziert, (Gnostiz u. Jud. S. 44), will es als griechische Composition *μετὰ θρόνου*, als den zunächst hinter Gottes Thron stehenden Engel nehmen; ähnlich erklären es Franck, (die Kabbala S. 43), Steinschneider (Fremdsprachliches, S. 24) und Luzzato (Kerem chemed IV. S. 197) als *μεταθρόνιος*, Mitbesitzer des Thrones. Frankel (Zeitschrift für die rel. Int. d. Jud., 1846, 113, Anm. 1) und Hirschfeld (ibidem S. 353) deuten es als *μετατύραννος*, Mitherrscher, H. Levy (ibid. S. 484) als מיטורא vom hebr. שר הפנים = סתר, Brann (Literaturblatt des Orients, 1847, Nr. 18) als *μυθητής*, Sprecher; Jellinek (ib.), Zipser (ib.), Wiesner (ben Chananja 1866), Kohut (Ueber die jüd. Angelogie und Dämonologie S. 36), Joel (Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christl. Jahrh. I, 127, Anm. 1) und Levy (Neuhebr. Wörterb. III, 87), bringen es mit dem persischen Mithra, dem Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman, in Verbindung. Am meisten sinnentsprechend ist die Identifizierung mit dem lat. metator »Bote, Vorreiter, Quartiermeister«. (Landau im Aruch, Buxtorf, Lexikon, S. 606, Nachmanides, Pentateuchcommentar zu Abschn. Bo, Elia Levita im Tischbi, Sachs Beiträge I, 108, Cassel in Ersch und Gruber a. a. St. u. a.)

[1]) שתי רשויות Vgl. Grätz, Gnosticismus und Judentum, S. 65.

ihn[1]). Da rief Elischa aus: „Wie! beim Vogelneste und der Elternverehrung verheisst die Schrift uns langes Leben, und der Gesetzesübertreter bleibt unversehrt, während der schuldlose Fromme sterben musste! Wo ist die Wahrheit der göttlichen Verheissung?“[2])

Er sieht, wie die Zunge eines Märtyrers vom Hunde zerfleischt wird, und der Staub vom Blute sich rötet[3]) und er spricht: „Wie! der Mund, dem kostbare Perlen entströmt, soll Staub lecken! Ist das die Lehre, und das ihr Lohn? Es giebt keine Vergeltung, es giebt keine Auferstehung!“ Seine gnostische Theorie, die in dem jüdischen Gesetze nur eine Emanation des schwachen Demiurgos erblickt, der selbst seine Getreuen nicht vor dem Verderben retten könne, scheint bei diesen Vorfällen eine treffliche Bestätigung zu finden, er leugnet das Jenseits, die Vergeltung, und da er von einer zukünftigen Welt nichts zu hoffen hat[4]), will er die Freuden der Erde geniessen und geht hin und sündigt. Er trifft eine Dirne am Sabbat und fordert sie zur Unzucht auf. Betroffen fragt sie ihn: „Bist du nicht der grosse Lehrer Elischa ben Abuja?“ Als Antwort reisst er einen Zweig vom Baume und giebt ihr den-

---

[1]) So nach dem Midrasch und Jeruschalmi; in dem Berichte des Babli stürzt er vom Baum.

[2]) Der Bericht schliesst mit den Worten: Und er kannte nicht die Erklärung der Weisen (nach dem Midrasch des R. Akiba, nach dem bab. Talmud seines Enkels, R. Jakob) »damit es dir wohlergehe«: in einer Welt, die nur gut ist, »und du lange lebest« : in einer Welt von langer Dauer.

[3]) Er sah den Märtyrertod nach dem bab. Talmud (Chulin Schluss) des Dolmetschers R. Chuzpit, nach dem Midrasch und Jer. des Bäckers R. Jehuda. Da ersterer sicher zu den 10 im hadrianischen Krieg oder gar erst am Ausgange desselben gefallenen Märtyrern zählt, damals aber Elischa schon längst abgefallen war, so kann dieses Ereignis nicht als Motiv seines Abfalls gelten, sondern ihn höchstens in demselben bestärkt haben. Die Quellen weisen übrigens in dieser Erzählung zahlreiche kleine Varianten auf.

[4]) Chagiga 15a. הואיל ואיטריד האי גברא מהאי עלמא ליפוק ליתהני בהאי עלמא.

selben (Chagiga 15a). „Gewiss, es ist ein anderer!“ (Acher hu) flüstert das Mädchen, da es die Sabbatübertretung sieht. Der Zwiespalt im Innern und die theosophische Lehre treiben ihn vorwärts auf der abschüssigen Bahn und heissen ihn das Gesetz verachten und seine Verkünder hassen. Er entreisst die Schüler dem Studium und ruft an den Lehrstätten den Kindern zu: „Was verweilet ihr träge hier? Werdet Bauleute, Zimmermeister, Jäger, Schneider!“ (Jer. Chagiga). So „zerstört er die Pflanzungen des Gartens“, und da in dem grossen Freiheitskampfe sich alles mit einmütiger Begeisterung um die Glaubensfahne schart, glaubt Elischa in der Vernichtung des Gesetzes durch den Feind den Triumph seiner metaphysischen Erkenntnis zu schauen, und im römischen Solde stehend verrät er das Gesetz, überliefert er die Lehrer dem Tode[1]. Nach dem Aufstande sehen wir ihn unbehelligt wieder unter seinen Stammesgenossen wandeln, ein inniger Verkehr umschlingt ihn mit seinem Schüler. In bemerkenswerter Duldsamkeit hat sich die Erbitterung der Zeitgenossen nicht gegen den Abtrünnigen, sondern gegen die Quelle seines Abfalls gerichtet, indem man die Lektüre gnostischer Schriften streng verbot[2]. Die Mischna nennt ihn noch Elischa[3], man verglich den sündhaften Weisen

---

[1]) שהיה הורג רבי תורה. Einige Erklärer wollen diese Worte nur bildlich auffassen. Allerdings war auf die Erfüllung der Gesetzesvorschriften, die Elischa nach der ausdrücklichen Meldung des Jer. den Römern verriet, die Todesstrafe gesetzt.

[2]) »Wer in den nichtcanonischen Schriften liest, hat keinen Anteil am künftigen Leben« (ספרים חיצונים Sanhedrin 100a; vgl. Jer. Sabbat, XVI, 15c). Auch wurden die öffentlichen Vorträge über die Schöpfungsgeschichte und andere theosophische Stoffe (מעשי בראשית und מעשי מרכבה) verboten.

[3]) Jer. Chagiga heisst es: »Man rettet Elischa wegen seiner Thora«. Die Halacha kennt eine Entscheidung von ihm (Moed katan 20a), die »Sprüche der Väter« (IV, 20) bringen von ihm einen wahrscheinlich gegen Akiba gemünzten Ausspruch und im Abot de Rabbi Nathan trägt ein ganzes Capitel, das 24., seinen

mit der Nuss, deren Schale beschmutzt, deren Frucht aber wertvoll ist (Chagiga 15 b), und erst die spätere Agada, der sein Bild schon von der Sage umschleiert erschien, hat den Bannstrahl gegen ihn geschleudert[1]), seinen Namen nicht aussprechen mögen und ihn „Acher", einen anderen, genannt[2]).

Elischa war der Lehrer Meïrs. Das Wissen, welches der gottergebene Schüler von dem abtrünnigen Lehrer empfing, kann nicht gering gewesen sein; sicher ist er von ihm in die griechische Philosophie eingeführt worden, welche er kannte, und in die griechische Sprache, die er beherrschte[3]). Blieb er auch selber von jenen heidnischen Irrlehren unberührt, so verstand er es doch mehr als die andern, den Seelenzustand des fehlenden Meisters zu begreifen und zu entschuldigen, und die Kenntnis der profanen Wissenschaft befähigte ihn nicht nur zu dem Verkehre mit heidnischen Philosophen, sondern gestattete ihm auch, bei seiner Sittenlehre die hellenische Weisheit zu Rate zu ziehen, und in der That durchweht nicht wenige Aussprüche des Weisen ein Hauch der stoischen Lehre. —

Als vierter Lehrer wird R. Jehuda b. Baba genannt, der ihn zum zweiten Male ordinierte; doch dieses Ereignis fällt bereits mitten in den hadrianischen Krieg.

Namen. Seine Tochter wird von R. Jehudah, dem Fürsten, ernährt (Chagiga 15 b), und sein Enkel R. Jakob ist ein berühmter Gesetzeslehrer (Gittin 14a).

1) »Wer Elischa im Traume sieht, der fürchte sich vor Strafe« (Berachot 57 b, Abot de R. Nathan 40,12). »Der Sünder wird verstrickt, d. i. Elischa.« (Koh. rab. zu 7, 26).

2) דבר אחר ist überhaupt ein Ausdruck für etwas, das man zu nennen sich scheut, so für Aussatz (Sabbat 129 b), Schwein (Berachot 43 b), Götze (Sabbat 17 b), Beischlat (Berachot 8 b), Frechheit (Ketubot 71 b) vgl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch, u. d. W. דבר.

3) An einer Stelle erklärt er ein biblisches Wort ausdrücklich mit einem griechischen, סורו (Threni 4,15) mit dem griechischen *σαίρειν* fegen, (Lev. rab c. 13), oder *σύρειν* ziehen, wie Wünsche in seiner Midraschübersetzung z. Stelle annimmt; vgl. Brüll, Fremdsprachl. Redensarten, S. 26.

Es war ein Glück für R. Meïr, dass er zur rechten Zeit geboren war und noch den Worten eines Ismael und Akiba hatte lauschen können, denn kurz nachher brach in hellen Flammen der letzte grosse Aufstand aus, den Palästinas Söhne für ihre geknechtete Freiheit versuchten.

Capitel V.

Der hadrianische Krieg.[1]

Der Tod Trajans (117) und die Thronbesteigung seines Adoptivsohnes, des syrischen Statthalters Publius Aelius Hadrianus, drohte den mühsam gefügten Bau der römischen Eroberungen zu zertrümmern, und wie auf einen Wink erhoben sich die unterjochten Völker des Morgen- und Abendlandes. Der Parther, der Armenier und Mauretanier, der Aegypter, der Sarmate und Britannier, sie alle glaubten die Stunde der Freiheit gekommen, da sie die Ketten Roms von sich abschütteln konnten (Dio Cass. 68, 33. Spart. in Hadrian. 5), und auch die Juden, die an dem Aufstande der Parther gegen Trajan einen bedeutenden Anteil genommen und soeben erst durch den gewaltthätigen Lusius

---

[1]) Die Quellen über diesen Krieg sind: Jeruschalmi Taanit IV, 5a, Babli Gittin 56. 57 und Echa rabba zu 1, 16; 2, 2, ferner die Epitome Xiphillins zu Dio C. c. 69, Eusebius, histor. eccl. IV, 6 seine Chroniken und vereinzelte Notizen in den Evangelien, in Spartian, und in den Kirchenvätern Hieronymus, Chrysostomus, Origenes, Calistus, Epiphanius. Die Hauptlitteratur findet sich: Grätz, Gesch. der Juden, IV, c. 7—10, Jost IV, c. 7, Münter, der jüdische Krieg unter den Kaisern Trajan und Hadrian, Rappoport in Erech millin s. v. Adrianus, Grätz in Frankels Monatsschrift 1852, 307 ff. 392. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, I. c. 24. Weiss, Zur Gesch. der jüdischen Tradition, II, 127. Salzer, der Aufstand des Bar-Kochba im Magazin für die Wissensch. des Judentums (herausg. von Berliner und Hoffmann) 1876 und 1877. Lebrecht, die Stadt Better, ibid. 1876.

Quietus zum Gehorsam gezwungen worden waren[1]), standen in der ersten Reihe der Aufständischen. Ein neues Geschlecht war herangereift, das die letzten Tage von Jerusalem nicht geschaut hatte und jetzt die drückende Steuer und das übermütige Regiment des Statthalters doppelt schwer empfand; aus den Trümmern der Freiheit war neues Leben und frischer Mut emporgeblüht und man harrte der Erfüllung des erlösenden Prophetenspruches, dass die gebrochenen Tempelsteine zu einem neuen herrlichen Bau sich erheben und aus dem Sturm und Drange der Gegenwart eine glückumstrahlte, messianische Zukunft erstehen werde. Diese Freiheitshoffnung füllte das Sehnen des Volkes und gab der immerhin kleinen Schar den Mut, sich in die Reihe der Kämpfer gegen das weltbeherrschende Rom zu stellen. Allerdings bedurfte es einer äusseren Veranlassung, um den Hass gegen den Unterdrücker und die Begeisterung für Freiheit und Gesetz hell aufflammen zu lassen, doch diese Veranlassung sollte ihnen nur allzu bald gegeben werden.

Hadrian, dessen kluge Politik die aufständischen Völker durch Zugeständnisse entwaffnete, hatte anfangs zwar auch die Juden durch die Abberufung des Quietus und das Versprechen, das Heiligtum wieder aufzubauen, gewonnen[2]). Die schon immer genährten freudigen Hoffnungen schienen nach des Propheten Wort sich zu erfüllen, bald drang die Freudenkunde in die entferntesten Länder, eine Sibylle pries in begeisterten Liedern den neuen Glanz der Stadt

---

[1]) Der unglückliche Ausgang dieses Krieges, der im Talmud »Polemos schel Kitos« heisst, wird durch die neu eingeführten Trauerzeichen bestätigt: Die Bräute sollten zu ihrer Hochzeit keine Kränze mehr tragen und das Studium »griechischer Weisheit« wurde verboten; vgl. dazu auch Monatsschrift, 1884, S. 537.

[2]) Joel, Blicke in die Religionsgesch. I, 15 nimmt im Gegens. zu Grätz, Jost u. a. an, dass diese Erlaubnis schon von Trajan gegeben worden sei und die Einsetzung des »Trajanstages« veranlasst habe.

und des Tempels, auf allen Stationen von Akko bis Antiochien wurden Wechseltische aufgestellt, um das ausländische Geld der Pilger einzutauschen, und Hadrian ward der Liebling des Volkes. Den goldenen Träumen sollte ein schreckliches Erwachen folgen. Denn der Kaiser, anscheinend durch die Samaritaner oder Judenchristen[1]) auf die Gefahr einer Freiheitserhebung der Juden im Falle des Tempelbaues aufmerksam gemacht, deutelte sein vielleicht gar nicht ernst gemeintes Versprechen und wollte ihnen den Tempel nur an anderer Stätte oder nach anderem Grundrisse zu bauen gestatten. Die allgemeine Erbitterung über den schnöden Wortbruch war gross. In der denkwürdigen Jesreelebene, im Thale Rimmon[2]), scharte sich das Volk bewaffnet zusammen, und nur durch das Dazwischentreten des friedlichen R. Josua, der den Erregten eine Fabel vom Löwen erzählte, welcher dem Kranich, seinem Retter, zum Lohn das Leben schenkte, wurde die Masse beschwichtigt, und der Ausbruch eines Aufruhrs hintertrieben. Der Brand schien gelöscht, aber die Rachefunken glühten unter trügerischer Asche. Im Innern gährte die Aufregung fort, im Geheimen wurden tausende von Waffen geschmiedet, und so bereitete sich in den nächsten Jahren jener furchtbare Aufstand vor, der schliesslich durch eine Gewaltthat Hadrians zum Ausbruch kam[3]). Schon

---

[1]) Nach den jüdischen Quellen waren es die Samaritaner, deren Hass erklärlich ist; dass aber auch die junge Christengemeinde ängstlich besorgt auf die verheissene Restauration blickte, zeigt der Barnabasbrief (12) des Paulus in den Worten: »Die den Tempel zerstört haben, werden ihn erbauen«, wo zugleich der baldige Untergang desselben prophezeit wird. Vgl. zu dieser Frage auch Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, I, 32.

[2]) בקעת בית רמון, auch בקעת ידים genannt = בקעה רחבת ידים = *μέγα πεδίον* vgl. Lebrecht a. a. St. S. 30, Anm. 5.

[3]) Eine ganze Reihe von Ursachen des Krieges wird von den Quellen angeführt. Dio Cassius giebt als Grund die Errichtung der Colonie Aelia Capitolina und den Bau des Jupitertempels an; Chrysostomus (oratio V. in Judaeos) führt den Ursprung des Zwistes

nach jener Zusammenkunft im Rimmonthale schickte Hadrian als Statthalter nach Judäa den T. Annius Rufus,[1]) der über den Tempelplatz den Pflug führte.[2]) Im Jahre 130 erscheint er in selbst Judäa, wo er mit R. Josua wiederholt sich unterredet (Ber. 56 a, Chag. 5 b), ohne die sich vorbereitende Bewegung auch nur zu ahnen: er meldet dem Senate den Frieden der Provinz, und eine Denkmünze zeigt das vor dem Fürsten knieende Judäa. Jetzt wollte der Kaiser seinen Lieblingsplan verwirklichen und Jerusalem in eine heidnische Stadt umwandeln, an der Stätte des Heiligtums sollte ein Jupitertempel sich erheben, und die Zionsstadt Aelia Capitolina den Sieg des Imperators und den Ruhm des Gottes künden. Während Hadrian nach Arabien und Aegypten geht, von wo er nach Rom zurückkehrt, und während man beginnt, seine Befehle in Palästina zu vollziehen, bricht der allgemeine Aufstand aus (Frühjahr 133). Akiba ruft die jüdischen Gemeinden Judäas, Kleinasiens und Parthiens zum Freiheitskampfe auf[3]), und ein unbekannter Held, Bar-Koch-

---

auf den Wunsch der Juden, den Tempel wieder zu erbauen, zurück; nach Epiphanius (de mensuris et ponderibus II, 170) wäre der Kampf ausgebrochen, weil Hadrian die Stadt aufgebaut und sie dann Aelia genannt hätte. Die Frage, ob der Bau von Aelia Grund oder Folge des Aufstandes gewesen sei, erledigt sich durch die Annahme, dass der begonnene Bau durch den von den schnöde getäuschten und in der Verhöhnung ihres Heiligtums bitter gekränkten Juden hervorgerufenen Krieg unterbrochen und erst nach demselben beendigt worden ist (vgl. Grätz, IV. Note 14). Das von Spartian (Hadr. c. 14) als Kriegsursache angegebene Verbot der Beschneidung (Moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia) wurde erst später erlassen (vgl, Salzer, S. 132, Anm. 5). Die Notiz des Talmuds (Gittin 57 a), dass »wegen einer Wagenachse Better zerstört worden sei«, mag sich auf die äussere unmittelbare Veranlassung beziehen.

[1]) Im Talmud wird er stets Turnus Rufus, טורנוס רופוס, genannt.

[2]) Vgl. Salzer, S. 130, Anm. 5, Derenbourg, Essai, S. 430, Anm. 1.

[3]) Wir treffen ihn in Kappadocien (Jebamot 122 a) Cilicien (Baba kama 113 a), Medien (Aboda sara 39 a), Babylonien (Jebam. 121 a), Galatien, Arabien und Afrika (Rosch haschana 26 a).

ba[1]), tritt, als Messias freudig begrüsst, an die Spitze der Bewegung. Der Statthalter Rufus musste vor der todesmutigen Tapferkeit des Gegners zurückweichen, Hadrian entsandte seine besten Feldherren auf den Kriegsschauplatz, Urbicus, der in Germanien gekämpft, den Tribunen Attius Senecio an der Spitze gätulischer Reiterei, und als diese die schimpflichsten Niederlagen erlitten hatten, nach dem Zeugnisse eines römischen Schriftstellers vergleichbar denen an der Allia, in den caudinischen Pässen und bei Cannä, musste der berühmte Julius Severus aus Britannien abberufen werden. Severus fand das Land vollständig in der Gewalt der Aufständischen; 50 Festungen und 950 Dörfer hatten sie erobert. (Dio Cass. 69, 14.) Der Römer vermied eine offene Feldschlacht und griff nur einzelne Corps des Feindes an. Bar-Kochba musste sich nach langem, hartnäckigem Kampfe auf die Festung Better zurückziehen[2]), die schliesslich durch den Verrat eines Samaritaners fiel. Nach Dio Cassius fanden in diesen Kämpfen 580000 Juden ihren Tod, aber auch die Römer erlitten schwere Verluste, so dass Hadrian, den die jüdischen Quellen in Judäa anwesend sein lassen, oder vielmehr sein Feldherr sein Schreiben an den Senat nicht mit den üblichen Worten zu schliessen wagte: „ego quidem et exercitus valemus“,[3]) auf die Siegesmünze nicht die Inschrift „Judaea capta“ sondern blos „exercitus judaicus“ (dem über die Juden siegreichen Heere) setzte[4]) und auf einen Triumph verzichtete. —

[1]) So nennen ihn die christl. Schriftsteller, während der jer. Talm. ihn nur als Barcosiba (בר כוזיבה, Sohn der Lüge oder Mann aus Cosiba), der Babli (Gittin 57a) als בר דרומא, Südländer, kennt; vgl. über seine Abstammung Lebrecht S. 36—40. Cosiba war wahrsch. sein einziger richtiger Name, während Barkochba (Sohn des Sternes) eine Deutung Akibas ist (Jer. Taanit IV, 68d, Echa rabba zu 2,2.)

[2]) Castra Vetera bei Sepphoris; vgl. über Better Lebrecht S. 78—92, über den Kriegsschauplatz überhaupt Salzer, Magazin 1877, S. 22—30 und Grätz IV, 157 ff. und Note 16.

[3]) Cornelius Fronto de bello Parthico, Dio C. 69, 14.

[4]) Eckhel, doctrina nummorum VI, 496.

Ein grässliches Los harrte der Besiegten. Glücklicher erschienen die durch das Schwert Gefallenen, als die Ueberlebenden. Um die Flüchtlinge zu fangen, liess Hadrian an drei Punkten Wachen aufstellen, in Chamat (Tiberias), Kephar-Likotija (Kefr-Kud) und in Betel. Die Aufgefangenen wurden grausam niedergemetzelt, Frauen und Kinder auf den Sklavenmärkten von Gaza und Hebron um den Preis eines Pferdes feilgeboten (Hieronymus in Zachar. c. 2, in Jerem. c. 31) und meist nach Aegypten verkauft. Vielen gelang es, sich in die Kalkberge zu flüchten, wo sie den Hungertod erlitten oder von menschlichen Leichnamen sich nähren mussten (Echa rab. zu 1, 16), andere hatten ihr Heim in Höhlen aufgeschlagen und assen Kräuter (Sabbat 60a, Jer. Sabbat VI, 8a). Aber auch gegen diese Unglücklichen richtete sich der Rachedurst des Kaisers. Durch Herolde verhiess er allen, die sich freiwillig stellen würden, Gnade; viele Leichtgläubige liessen sich in die Rimmonebene locken, wo Hadrian sie umzingeln liess und niederzuhauen befahl, bevor er einen Hühnerschenkel verzehrt hätte (Echa r. zu 1, 16). Dieser grimmige Judenhass Hadrians kennzeichnet sich besonders in einer Erzählung, die uns der Midrasch überliefert. Ein Jude begegnet dem Kaiser und grüsst ihn ehrerbietig. „Wer bist du?“ — „„Ein Jude!““ — „Und du wagst es, den Kaiser zu grüssen?“ Er lässt ihn töten. Ein anderer, der davon gehört und ebenfalls den Kaiser traf, zog es vor, nicht zu grüssen. Auch ihn lässt er töten. Auf die erstaunte Frage seiner Räte, warum er sich so widerspreche, entgegnet er: „Soll Hadrian von dir lernen, wie er seine Feinde zu vernichten hat?“ (Echa rab. zu 3, 59.)

Nunmehr vollendete Hadrian den Bau des Jupitertempels, und seine Reiterstatue schmückte den Tempelplatz. (Chrys. oratio V. in Judaeos). Bei Todesstrafe durften die Juden, denen ein Leibzoll auferlegt wurde, die Stadt nicht mehr betreten[1]), bei Todesstrafe die Leichname der

[1]) Euseb. IV, 6. Just. Apol. I, c. 47. Dial. c. Tryph. c. 16.

gefallenen Brüder nicht bestatten. Zum Hohne wurde an dem nach Betlehem führenden Thore ein marmornes Schwein angebracht: der letzte Versuch war gescheitert, die Hoffnung der Freiheitskämpfer zertrümmert und vernichtet. —

Doch Hadrian genügte es nicht, den Aufstand gedämpft und die Aufständischen gemordet zu haben, er wollte die Wurzel des Widerstandes treffen, und seine politische Weisheit erkannte in der Religion der Juden ihre stärkste Stütze. Daher erliess er gegen das Religionsgesetz Edikte und Massregeln, auf deren Uebertretung der Tod gesetzt war. Besonders wurden die Beschneidung, die Sabbatfeier, das Thorastudium und die Ordination der Gesetzesjünger streng verboten. Das hadrianische Verfolgungssystem mit seinen Schrecken begann, und die Verfolgten bewiesen, dass sie es verstanden, im Glauben nicht allein zu leben, sondern auch für ihn zu sterben. „Warum wirst du zum Tode geführt?" — „„Weil ich meinen Sohn beschnitten habe."" — „Warum bist du zum Feuertode verdammt?" — „„Weil ich in dem Gesetze gelesen."" — „Warum sollst Du gekreuzigt werden?" — „„Weil ich ungesäuertes Brot genossen."" — „Warum sollst du gegeisselt werden?" — „„Weil ich den Feststrauss genommen."" In diesem Zwiegespräche zweier Juden schildert ein Weiser [1]) jene „Zeit der Verfolgung und der Gefahr."[2])

Soweit es möglich und gestattet war, täuschte man die Häscher. Das Schema, so erzählt R. Meïr, las man leise, da der Späher lauschte (Tosefta Ber. II), die Megilla bei Nacht (Tos. Meg. II), die Thora am Sabbat auf den Dächern (Jer. Erubin IX, 25 c). Das Beschneidungsmesser wurde am Sabbat verhüllt getragen (Mischna Sabbat XIX, 1), die Chanuckalampe stellte man statt vor die

---

[1]) R. Nathan in der Mechilta zu Jetro c. 6, Levit. rab. c. 32, Midr. Psalm 12.

[2]) שעת הסכנה, השמד, הגזירה.

Thüre auf den Tisch (Sabbat 21b),[1]) die Laubhütte erbaute man, verdeckt mit Brettern, auf einer Leiter (Tos. Sukka I), und der Trauernde musste sein Gewand unkenntlich zerreissen. (Ebel Rabbati IX). Aber auch diese Geheimnisse wurden dem Feinde durch bezahlte Sykophanten, Judenchristen und jüdische Delatoren verraten (Jer. Chagiga II, 77b), und die Gesetzeslehrer berieten über die furchtbare Lage. In dem Dachzimmer eines Nithsa zu Lydda kamen sie zusammen und beschlossen durch Abstimmung, dass man, um dem Tode zu entgehen, alle Gesetze übertreten dürfe, ausser Götzendienst, Unzucht und Mord (Jer. Schebiit IV, 35a, Jer. Sanhedrin III, 21b, Sanh. 74a). Trotz dieses Beschlusses fuhren Akiba und seine Genossen fort, das Gesetz öffentlich zu lehren, doch einen nach dem andern traf der spähende Feind, und sie alle fanden Gelegenheit, die Wahrheit ihrer Ueberzeugung mit ihrem Blute unter Martern, wie sie die Geschichte nur selten kennt, zu besiegeln. Von „zehn Märtyrern" weiss die Ueberlieferung zu melden[2]). Als einer der ersten fiel der Hohepriester

---

[1]) Raschi und Tosafot beziehen diese Stelle auf die Verfolgungen durch die Neuperser.

[2]) Sämmtliche jüd. Berichte über die hadrianische Verfolgung wissen von »zehn Märtyrern« (עשרה הרוגי מלכות) zu erzählen, geben aber teilweise die Namen und die Reihenfolge verschieden an. Sicher kennen wir nur 6 Märtyrer: R. Ismael b. Elischa, R. Akiba b. Josef, R. Chanina b. Teradjon, R. Isebab, R. Chuzpit und R. Jehuda b. Baba. Das Martyrium anderer Gelehrter ist teils unbekannt, teils erst später eingetreten, oder überhaupt nicht beglaubigt. Der in einem Verzeichnisse genannte Elasar b. Dama, der Neffe Ismaels, ist kein Märtyrer, starb vielmehr an den Folgen eines Schlangenbisses, (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten, S. 266, Anm. 2.) Den statt seiner in einem anderen Verz. (Jellinek, Bethamidrasch II, 72) stehenden Jehuda b. Dama, der an einem Rossschweif durch Rom geschleift worden sein soll, kennen wir nicht; R. Elasar b. Schamua, der in fast allen Katalogen erwähnt wird, kann ebenfalls, wenigstens unter Hadrian, nicht als Märtyrer gestorben sein, da er als greiser Lehrer des R. Jehuda ha-Nasi genannt wird. R. Simon b. Gamliel, der zusammen mit Ismael am 25. Sivan den Tod erlitt, ist auch nicht sicher bekannt. Nach

R. Ismael; sein schönes Haupt wurde angeblich auf Wunsch der Kaisertochter, die ihn vergebens zu retten versucht, nach Rom geschickt. (Chulin 123a) Bald wurde R. Akiba in Cäsarea in den Kerker geworfen; am Tage der Hinrichtung wurde ihm mit eisernen Kämmen die Haut abgeschunden, lächelnd ertrug er die Marterqual. Auf die Frage seiner anwesenden Schüler: „So weit geht deine Gottergebenheit?" erwiderte er: „Ich freue mich, dass es mir endlich vergönnt sein soll, den Ewigen mit meinem Leben zu lieben"[1]), und mit dem Bekenntnis des Einig-Einzigen hauchte er seine Seele aus. R. Chanina b. Teradjon, der Schwiegervater R. Meïrs, wurde gefangen genommen und auf die Frage, warum er gegen des Kaisers Befehl das Gesetz gelehrt, gab er die Antwort: „Weil es mich Gott so geheissen hat." Er wurde auf einem aus frischen Weiden errichteten Scheiterhaufen verbrannt, nachdem man angefeuchtete Wolle auf sein Herz gelegt und ihn mit einer Gesetzesrolle umhüllt hatte. Seine Gattin teilte sein Geschick, seine zweite Tochter wurde in ein Dirnenhaus gebracht[2]). So ging ein Lehrer nach dem andern in den Tod, und die Befürchtung lag nahe, dass mit ihnen das Gesetz sterben könnte, zumal die Weihe neuer Lehrer bei Todesstrafe untersagt war, und die ganze Gegend, in der sie vollzogen wurde, verwüstet werden sollte. Dieses

---

Grätz, Monatsschr. 1852, S. 320 ist es R. Simon b. Nanos, nach Weiss, Zur Geschichte, II. 132, Derenbourg, Essai, S. 436 Simon b. Asai, u. a. der Sohn des Patriarchen; vgl. Krochmal im He-Chaluz II, 90, Herzfeld in der Monatsschrift, 1854, S. 225. Weitere Namen sind Chanina b. Hachinai; mit diesem wechselt oft R. Jehuda der Bäcker, ferner R. Tarfon, R. Elasar Charsanah, R. Jose, R. Chananja, der Segan des Priesters; vgl. Zunz, Synagogale Poesie, S. 139, Beilage 20, S. 473; He-Chaluz II, 90; Jellinek, Bet-hamidrasch; Frankels Monatsschrift 1852, 307; 1853, 152; 1854, 147.

[1]) Berachoth 61b, Jer. Ber. IX, 14b. Im Jer. richtet Rufus eine ähnliche Frage an ihn.

[2]) Aboda sara 18a, Ebel Rabbati c. 8; Bet-hamidrasch, II, 68; VI, 28; Sifre zu Deuter. § 307.

Verbot musste den Lebensnerv des Judentums durchschneiden und dem zerfleischten Körper die tötlichste Wunde schlagen. Keiner lebte mehr, der die Weisenjünger hätte ordinieren können, ausgenommen R. Jehuda b. Baba, „der Fromme.“ (Baba kama 103 b) Dieser wollte freudig sich opfern, ohne eine Stadt in die Gefahr zu ziehen, und begab sich daher mit den vorzüglichsten Schülern Akibas, an deren Spitze R. Meïr stand [1]), in eine versteckte Schlucht zwischen den Städten Uṣcha und Schefaram, und dort weihte sie der Greis zu Lehrern in Israel. Kaum war die Handlung vollzogen, als eine römische Späherschar nahte. Als R. Jehuda den Feind erkannt, rief er: „Eilet meine Söhne, rettet euch!“ Sie wollten nicht weichen. „Was soll aus dir werden, Meister?“ fragten sie. „Ich bin ein Stein,“ erwiderte er, den man nicht mehr wenden kann; fliehet und rettet euch, euch und das Gesetz!“ Die Schüler flohen, und die Häscher konnten nur an dem Lehrer ihre Rache kühlen. Sie ermordeten ihn und durchlöcherten mit vielen Lanzenstichen seinen Körper, „wie ein Sieb.“ (Sanhedrin 14a). Glücklich entrannen die ordinierten Weisen der Todesgefahr; sie eilten nach den Euphratländern, wo die Juden sich eines ungetrübten Glückes erfreuen durften und dort, in Babylonien, blieben die flüchtigen Gelehrten, bis der über Judäa dahinbrausende Wettersturm sich gelegt hatte. [2])

---

[1]) Der Talmud Sanh. 14a überliefert fünf Namen: Meïr, Jose, Simon, Jehuda und Elasar b. Schamua; eine spätere Notiz fügt Nehemia hinzu.

[2]) Grätz will (Monatsschrift, 1884, S. 533) das Todesjahr des R. Jehuda b. Baba 6 Monate vor oder nach dem Tode Hadrians setzen. Die interessante Vermutung stützt sich auf die Annahme des Talmuds (Sukka 29a), dass wegen vier Dinge eine Sonnenfinsternis zur Strafe eintrete, u. a., wenn ein Ab-bet-din ohne Trauerrede zu Grabe getragen werde, 2) auf die Ueberlieferung, dass Jehuda b. Baba, der diesen Titel zwar nicht offiziell trug, aber als Gelehrter im allgemeinen so genannt werden durfte, im Ggs. zu Akiba (Ebel Rabbati c. 8) in einer Trauerrede nicht beklagt wurde, 3) auf die Thatsache, dass in jener Zeit 2 totale Sonnenfinsternisse

Der Talmud (Aboda sara 18a; vgl. Kohel. rab. zu 7, 12) erzählt nun, dass R. Meïr auf das Drängen seiner Gattin Beruria seine Schwägerin, die in eines der dem Staate tributpflichtigen öffentlichen Buhlhäuser gesperrt worden war, unter eigener Lebensgefahr befreit habe[1]). In der Maske eines römischen Ritters suchte er jenes Freudenhaus auf, das wir wohl in Antiochien zu suchen haben[2]). Als er die Tugend der gefangenen Schwägerin erprobt, bestach er den Aufseher und entfloh mit ihr. Die Entführung

---

eintraten, am 28. Januar 138 und am 18. Januar 139. Gegen das letzte Datum spricht schon der Umstand, dass unter Antoninus das Blutregiment kaum fortgeführt worden und die Weisen noch im Januar 139 in die Ferne geflüchtet sein dürften, aus der sie schon im März nach Aufhebung der hadrianischen Edikte wieder zurückgekehrt wären. Demnach verbliebe, falls die Hypothese überhaupt sich als haltbar erweist, das erste Datum als ungefähre Zeitangabe für die Ordination R. Meïrs. Gestützt wird die Vermutung teilweise durch einen Ausspruch R. Meïrs in Sukka 29 a, wonach eine Sonnen- oder Mondfinsternis Unheil für Israel bedeute.

[1]) Nach Sifre, Deutor. § 307 wurde sie zu Zwangsarbeit verurteilt ועליך לעשות מלאכה, was natürlich euphemistisch aufzufassen ist; vgl. Bacher, Agada der Tannaiten, S. 399, Anm. 1. Uebrigens fand das Ereignis sicher vor der Flucht nach Babylon und nicht, wie Grätz meint, erst nach der Rückkehr nach Judäa statt, denn dann wäre ihre Befreiung doch nicht mit so dringender Lebensgefahr verbunden gewesen.

[2]) Allerdings steht im Talmud רומי, doch muss man bedenken, dass dieses Wort gleich urbs alle grösseren Städte des Reichs und zumal die Hauptstädte der Provinzen bezeichnete (vgl. S. 49, Anm. 2), von denen bei der herrschenden Sittenlosigkeit gewiss jede ein solches Haus aufwies. Gegen Rom, das neben רומי auch oft nur עיר »die Stadt« (Pesachim 119a, Meïla 17b, Joma 57a) heisst, spricht die grosse Entfernung von Palästina und die Annahme, dass der dem Tode verfallene Weise sich kaum in die Höhle des Löwen begeben haben wird; für eine andere Stadt, vielleicht Antiochien, durch das er auf der Flucht kam, zeugen der gekürzte Bericht des Midrasch, der von einer חנותא דארמיין, einer Speisewirtschaft der Aramäer spricht, in der R. Meïr erkannt wird und sich nur durch den angeblichen Genuss von Schweinefleisch rettet, und die L.-A. des En Jakob ארם statt רומי.

soll nun ruchbar geworden sein und die römische Behörde auf den Räuber gefahndet haben, dessen Bild an die Thore der Stadt geheftet wurde. Erkannt, täuschte er die Häscher welche die Personalbeschreibung des frommen Rabbi erhalten hatten, indem er in ein Dirnenhaus ging, oder nach anderer Meldung scheinbar verbotenes Fleisch kostete. „Wäre der Mann R. Meïr," sagten seine Verfolger, „er würde solches nimmer thun." So entfloh er und kam nach Babylon: mit diesen Worten schliesst der sagenhaft ausgesponnene Bericht, dem wir indes die Thatsache sicher entnehmen dürfen, dass R. Meïr seine der Entehrung preisgegebene Schwägerin unter eigener Lebensgefahr von der Schande befreit habe und dann seinen Collegen nach Babylonien gefolgt sei.

Capitel VI.

Das Synedrium zu Uscha.

Drei Jahre nach dem Falle Betters, im Sommer 138, starb Hadrian an der Wassersucht, und der milde und wohlwollende Titus Aurelius Antoninus Pius bestieg den Thron der Cäsaren. Das Land bot ein grausiges Bild der Verwüstung. (Dio 69, 14). Die Städte waren zerstört, die Fluren vernichtet, das Saatfeld trauerte verlassen, und der Oelbaum trug keine Früchte mehr. (Jer. Pea VII, 20a; Just. Mart. Dial. Tryph. c. 52). An der Stätte des Heiligtums feierte der heidnische Jupiter seine Feste, und keines Juden Fuss durfte bei der Strafe des Todes die Zionsstadt betreten. Die Söhne des Landes waren im Kampfe für die Freiheit gefallen, oder unter Folterqualen für die Lehre freudig in den Tod gegangen, oder auch, wie die Schüler Akibas und Simon, der Sohn des Patriarchen,

in die Ferne geflüchtet. Ganze Gemeinden gingen zu den vom Feinde wegen ihrer Römerfreundlichkeit begünstigten Samaritanern über und in ihnen auf [1]), und nur wenige Männer wagten es, im Geheimen auf heiligem Boden treu dem Gesetze zu leben. Nicht allein, dass der Körper vernichtet, dass jede Freiheitshoffnung für alle Zukunft zertrümmert, jede Selbständigkeit gebrochen war, auch die Seele des Volkes, die Lehre und das Gesetz schien zu ersterben, und das Feuer, welches sich auf dem Herde ihres väterlichen Glaubens immer neu entfacht und sie durchleuchtet hatte, in dieser Zeit geistiger Verödung verlöschen zu sollen. Da starb Hadrian, und die Stunde der Erlösung schlug. Der Talmud berichtet, dass auf den Rat einer vornehmen Römerin, bei der alle Grossen der Stadt, wahrscheinlich Cäsarea, verkehrten, R. Jehuda b. Schamua und einige seiner Genossen in finsterer Nacht durch die Strassen der Residenz des Statthalters zogen und laut jammernd riefen: „O Himmel, sind wir nicht eure Brüder, Söhne eines Vaters, Kinder einer Mutter? Warum sollen wir diese schweren Leiden erdulden?“ [2]) Der Statthalter mochte Mitleid mit den Unglücklichen empfun-

---

[1]) Jer. Jebam. VIII, 9 d, Kidduschin IV, 65 c. Eben unter Hinweis auf die Thatsache, dass sie vom Sieger geschont wurden und 13 Ortschaften sich mit ihnen deshalb vermischten, glaubt Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, S. 245, die Ansicht, dass die Samaritaner im Bar-Kochbakriege mit den Juden gegen die Römer kämpften, entschieden verneinen zu müssen. Indes ist es glaubhafter, dass sie, wie auch das samaritanische Buch Josua berichtet, auf Seiten der Juden standen, allerdings von Bar-Kochba durch Gewalt gezwungen und mit Erbitterung im Herzen. Ihre Rache war der Verrat Betters. Vgl. Salzer, Magazin, 1877, S. 30—31.

[2]) Rosch hoschana 19 a, Taanit 18 a, Scholion zu Megillat Taanit c. 12. Das Ereignis mag in Cäsarea, wo der Statthalter zu residieren pflegte, (das Scholion hat גדולי רומי) vorgefallen sein; die Annahme von Grätz aber (Monatsschrift 1884, S. 36), dass jene römische Matrone die für das Judentum begeisterte Gattin des Turnus Rufus gewesen sei, wird neben anderen Gründen schon

den haben und für sie auf die Empfehlung jener Matrone bei seinem kaiserlichen Herrn eingetreten sein. Denn schon am 15. Ab gestattete ein Erlass des Antoninus, die Reste der aus dem letzten Kriege unbeerdigt gebliebenen Leichname zu bestatten[1]), und in dankbarer Erinnerung hieran wurde später im Tischgebete ein besonderer Segensspruch an den Gnadenspender eingeschaltet, der „gütig ist und Gutes erweist.“[2]) Sieben Monate später, im März 139, wurden bis auf das Verbot, Jerusalem zu betreten[3]), alle hadrianischen Blutedikte vollends aufgehoben, und der 15. Adar als Freudentag eingesetzt[4]).

Das Gnadenwort des Imperators führte auch die geflüchteten Gesetzeslehrer zurück[5]) und in erster Reihe die Schüler Akibas: R. Meïr, R. Jehuda, R. Jose, R. Simon, R. Elieser b. Jose haglili, R. Elieser b. Jakob und R.

allein durch die Annahme desselben Schriftstellers (Geschichte IV., 185), dass der Statthalter »wahrscheinlich nicht mehr der entmenschte Rufus« war, widerlegt.

1) Jer. Taanit IV, 69a, Echa rabba zu 2,2. Die Stelle lautet: Der Bösewicht Hadrian hatte einen grossen Weinberg mit einem Umfange von 18 Mil im Quadrat, so lang wie Tiberias von Sepphoris entfernt ist, und diesen liess er mit den Erschlagenen Betters gleichwie mit einer Mauer umzäunen, und verbot die Beerdigung der Toten, bis ein neuer König aufstand und die Bestattung anordnete.

2) Berachot 48b, Taanit 31a, Jer. Berachot VII, 11a; Taanit IV, 69a; Echa rabba zu 2,2.

3) Dieses Verbot, auf dessen Uebertretung der Tod gesetzt war, wurde wahrscheinlich von dem judenfreundlichen Alexander Severus (222-235) aufgehoben, aber von den christlichen Kaisern erneuert (Hieron. in Zachar. c. 2, Euseb. Demonstratio evangelica VIII, 18). Wenn aber von Männern berichtet wird, die auch in der nachhadrianischen Zeit die Trümmer Jerusalems besucht haben sollen, so mag das allerdings heimlich geschehen sein; vgl. Grätz, IV, Note 17.

4) Auch das Verbot der Beschneidung wurde nach dem Berichte eines Schriftstellers (Modestinus, de sicariis digesta 48) wieder aufgehoben.

5) Diese waren nach Babylonien (Nisibis und Nehardea, Sifre zu ראה § 80) oder Kleinasien (wie R. Jose, Baba mezia 84a) geflüchtet.

Nehemia[1]). In Uscha, einer Stadt in Untergaliläa, nicht weit von Schefaram, wo schon vor dem Aufstande das Synedrium getagt hatte, kamen die Weisen zusammen, um das Gesetz aus der Vergessenheit zu retten, über alte Halachas, die zwar schon beraten, aber noch nicht entschieden waren, endgiltig abzustimmen und neue zur Erhaltung der Lehre und für das tägliche Leben dringend erforderliche Bestimmungen zu treffen. Als die Zeit der Verfolgung verstrichen war, so meldet die Quelle, versammelten sich unsere Lehrer in Uscha[2]). Sie sandten an die Städte Galiläas die Aufforderung, dass der Gesetzeskundige komme und lehre, der Laie komme und lerne. In reicher Zahl eilten die Geladenen aus der ganzen Provinz bis auf 40 Mil (8 Meilen) Entfernung nach Uscha. Dort hielt man Beratungen ab und fasste die nötigen Beschlüsse. Opferfreudig hatten sich die Einwohner der Stadt um Wohnung, Speise und Trank der Gesetzeslehrer bemüht.

---

[1]) So im Midrasch schir haschirim zu 2,5. Übrigens wechseln die Namen in den Quellen (hier und zwei Namensverzeichnisse in Gen. rab. c. 61). In allen Berichten finden sich Meïr, Jose, Jehuda und Simon, während das erste Verzeichnis noch Elieser b. Jose haglili, Elieser b. Jakob und Nehemia, das zweite noch Elieser b. Jakob, den angeblichen Märtyrer Elasar b. Schamua und den erst später zurückgekehrten Jochanan hassandlor, das dritte noch Jochanan, Nehemia und den angeblichen Märtyrer Chanina b. Chachinai bringt. Der Bericht über die Einsetzung des Schaltjahres in der Rimmonebene (Jer. Chag. III, 78d) kennt ausser den genannten vier Elieser b. Jakob, Nehemia und Jochanan. Von den Weisen welche zu R. Simon nach Jabne gingen, werden in Babli Berachot 63b vier genannt: Jehuda, Jose, Nehemia und Elieser b. Jose haglili. Der »Weinberg Jabnes« war stehender Ausdruck für die Lehrversammlungen der früher in Jabne gleich den Trauben des Weinberges in Reihe sitzenden Gelehrten geworden.

[2]) Uscha ist die heutige Ruinenstätte Hûsheh (Guérin, Galilée I, 415; Ritter III, 751), südwestl. von Schefar'am, h. Sefâ 'Amr (Guérin, Galilée I, 410, Ritter III, 750, Robinson, Palästina III, 133), etwa 3 Stunden östl. von Haifa; vgl. besonders H. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, S. 15, Anm. 116.

Als daher die Stunde der Trennung gekommen war, statteten die sieben Häupter öffentlich den Bürgern ihren Dank ab. R. Jehuda, der Uscha seine Vaterstadt nannte, eröffnete den Reigen mit besonderem Danke an alle, die von nah und fern seinem Rufe gefolgt waren. R. Meïr pries in seiner Rede den Wert der Gastfreundschaft, die Gott selbst belohne, wo ein Sünder sie zu eigenem Nutzen als trügerische Kost dem Nächsten darbiete. „Welchen Segen aber“, so schloss er, „werdet ihr erlangen, Brüder von Uscha, die ihr in reinster Absicht die wahre Nahrung uns gereicht und jene herrliche Tugend gegen die Lehrer des Gesetzes freudig geübt habet![1])

Nunmehr, da das Gesetz wieder eine Stätte gefunden hatte, gingen die Gelehrten nach der Rimmonebene, um die durch die Kriegswirren gestörte Zeitrechnung einheitlich zu regeln und ein Schaltjahr festzusetzen[2]). Hier finden wir

---

[1]) Schir haschirim rab. zu 2,5. Die längere Rede R. Meïrs, welche das Leben des Götzenpriesters Amazia behandelt, gewinnt an Interesse durch die geistreiche Deutung, welche der bekannte Ausspruch: »Verkaufe dich lieber dem Götzendienste, als dass du der Menschen Hilfe in Anspruch nimmst« (מכור עצמך לעבודה זרה ואל תצטרך לבריות) in den Worten findet: »Weihe dich lieber einem dir fremden, ungewohnten Dienste (לעבודה זרה ממך) und nimm deine Zuflucht nicht zur Hilfe des Sterblichen«.

[2]) Die Einsetzung des Schaltjahres (עבור השנה), welche gewöhnlich wenn das Getreide noch nicht reif war, erfolgte (Sanh. 11 b) sollte nach einer alten Verordnung nur von dem Synedrium in Jerusalem in Gegenwart und mit Wissen des Präsidenten ausgehen dürfen (Idiot VII, 7; Sanh. 11 a). R. Jochanan b. Sakkai übertrug die Autorität des jerusal. Gerichtshofes teilweise auf das in Jabne gegründete Synedrium. (Rosch haschana IV, 1) und gestattete die Verkündigung des Schaltjahres auch in Abwesenheit des Nasi (Rosch haschana 24 a). Sein Nachfolger R. Gamliel II (80-115) dessen Wirksamkeit besonders dem Kalenderwesen galt, änderte diese Bestimmung dahin ab, dass die Einsetzung des Schaltjahres zum mindesten der nachträglichen Genehmigung des Synedrialoberhauptes bedürfe (Rosch haschana 25 a, Sanhedrin 11 a). Der Gerichtshof pflegte zur Verkündigung und Einsetzung des Schaltjahres Sendboten in die grösseren Städte des Auslandes zu senden und er-

auch den Sandalar R. Jochanan wieder, der inzwischen aus Nisibis heimgekehrt war. Gleich bei der ersten Begegnung kam es zwischen Jochanan und Meïr zu einem erbitterten Streit über einen Ausspruch ihres Lehrers Akiba. R. Meïr widersprach seinem Collegen und wollte seine Ansicht aus dem Munde des Meisters vernommen haben. Erregt rief ihm Jochanan zu: „Ich habe R. Akiba länger stehend zugehört, als du sitzend“, worauf ihm R. Meïr entgegnete: „Du Alexandriner hast keine Stimme bei halachischen Traditionen“[1]). Doch bald, so erzählt der Bericht weiter, söhnten sie sich wieder aus, küssten einander und teilten brüderlich Speise und Gewand. Nach der Einsetzung des Schaltjahres kehrten die bedeutenderen Lehrer nach Uscha zurück und constituierten sich dort zu dem zweiten Synedrium von Uscha[2]). Zum Vorsitzenden des Gerichtshofes, zum Nasi, wurde der Sohn des letzten Patriarchen, der junge R. Simon gewählt, der dem Blutregimente des Rufus fast allein von seiner Familie entgangen und jetzt[3]),

---

wählte zu dieser Mission seine gelehrtesten Mitglieder. In dieser Eigenschaft allein hat auch R. Meïr das Schaltjahr in Asia eingesetzt (Megilla 18b, Tos. Meg. II, S. 223), und dasselbe thaten im Auftrage des Synedriums R. Chia und R. Simon (Sanhedrin 26a) Auch R. Akiba hat (Mischna Jebamot Ende) in Nehardea die Einsetzung des Schaltmonats nur verkündet, und der einzige Fall, wo R. Chananja gegen das ausdrückliche Verbot der Weisen eigenmächtig die Einschaltung eines Monats vornahm (Berachot 63a, Jer. Sanh. I, 19a, Nedarim VI, 40a), erfuhr die ernste Rüge des Gerichtshofes. Die Berufung Chananjas auf den Präcedenzfall Akibas fehlt im Jeruschalmi. Vgl. Grätz IV, Note 21 und Schwarz, der jüdische Kalender, S. 25, Anm. 4.

[1]) Jer. Chagiga III, 78d. Die berechtigten Schüler standen vor dem Lehrer, während das grosse Laienpublikum rings auf der Erde sitzend den religiösen Vorträgen folgte; vgl. Grätz IV, 186.

[2]) Siehe Excurs II.

[3]) Er war nach עסיא geflohen. Jer. Taanit IV, 69a, Gittin 58a, Sota 49b, Baba kama 82b, 83a, Echa rabba zu 2, 2 und 3, 51. Vgl. Grätz IV, Note 18 und Hoffmann, Mar Samuel, wo Note A. S. 64—67 nachgewiesen wird, dass R. Simon sich beim Falle von Better gar nicht in der Stadt befunden habe.

nach Aufhebung der hadrianischen Edikte, nach Jabne, seiner Vaterstadt, zurückgekehrt war. R. Simon schien anfangs das ihm durch das Andenken des Vaters teure Jabne nicht verlassen zu wollen und erst später, da die anderen Weisen schon tagten und Beschlüsse fassten, gab er, zum Nasi gewählt, dem Drängen der ihn aufsuchenden Freunde nach und ging nach dem galiläischen Synedrialorte Uscha[1]). Zum stellvertretenden Vorsitzenden Ab-bet-din[2]), wurde der als Jurist berühmte R. Nathan, dessen Vater den hohen Rang eines Exilarchen in Babylonien bekleidet hatte, erhoben, während R. Meïr die hier zum ersten Male erscheinende Würde des Chacham (Weisen, Sprechers) erhielt[3]). Der Chacham war der Berichterstatter im Synedrium; als solcher musste er den auf der Tagesordnung stehenden Gegenstand untersuchen, nach allen Richtungen hin und in allen daraus zu ziehenden Folgerungen beleuchten und dann zur Diskussion stellen. Nicht unmög-

---

[1]) Vgl. Frankel, Einleitung die Mischna, S. 179.

[2]) Der Ab-bet-din, אב בית דין auch מופלא בסנהדרין genannt (Chagiga 16b), vertrat den Vorsitzenden, zu dessen Rechten er sass (Tos. Sanh. VIII, S. 427). In den ersten Zeiten war der Ab-bet-din ein Mitglied jedes Paares, das an der Spitze des Synedriums stand, später verschwindet die Benennung und erscheint erst wieder, als R. Gamliel nach seiner Wiedereinsetzung zum Nasi neben R. Elasar b. Arach präsidierte; vgl. Rappoport, Erech millin s. v. אב בית דין und Frankel in der Besprechung dieses Artikels (Monatsschrift 1852, S. 346). Während der Nasi mehr nach aussen hin als erste verantwortliche Person das Volk vertrat, lag die Wirksamkeit des »Vaters des Gerichtshofe « mehr innerhalb des Synedriums.

[3]) Horajot 13b, Jer. Biccurim III, 65c. Der Chacham sass wahrscheinlich zur Linken des Nasi. Auch noch in anderen Beziehungen kennzeichnete sich der äussere Unterschied der drei Würdenträger. So mussten, wenn der Nasi starb, alle Lehrhäuser des Landes, beim Tode des Ab-bet-din alle Schulen seines Ortes, beim Hinscheiden des Chacham nur sein eigenes Lehrhaus geschlossen werden. (Moed katan 22b). Ein Gesetz des Patriarchen R. Simon sollte auch den Unterschied der drei Würdenträger bei ihrem Eintritte in das Lehrhaus regeln, führte aber zu einem Komplott des R. Meïr und R. Nathan gegen den Fürsten (Horajot 13b; vgl. weiter).

lich ist es daher, dass im Hinblick auf dieses sein Amt als Berichterstatter, das ihm natürlich weiten Spielraum für seinen Scharfsinn und seine dialektische Fertigkeit bot, ein späterer Amora ausrief: „Gott weiss es, im Zeitalter R. Meïrs gab es keinen zweiten, wie er! Warum aber wurde die Halacha nicht nach seiner Lehrmeinung entschieden? Weil seine Genossen seine Ansichten nicht verstehen konnten, denn er erklärte Unreines für rein und Reines für unrein und beides vermochte er zu begründen [1]". Der Fürst und sein Stellvertreter verdankten ihr hohes Ehrenamt gewiss auch ihrer erlauchten Abstammung, R. Meïr, der Spross unbekannter Voreltern, allein seinem Wissen, und es scheint zweifellos, dass er das an geistiger Begabung bedeutendste und hervorragendste Mitglied des Gerichtshofes gewesen ist.

Der oberste Gerichtshof suchte seine nächsten Aufgaben in der Erneuerung alter, in Vergessenheit geratener Anordnungen, in der endgiltigen Beschlussfassung über unerledigt gebliebene Fragen und in der Beratung neuer, für das Gemeinwohl heilsamer Massregeln. Neun „Verordnungen von Uscha" (תקנות אושא), die teils der ersten, teils der zweiten Synode angehören, sind uns überliefert. Die Beschlüsse, welche uns einen Einblick in die socialen Verhältnisse des Volkes gewähren, haben folgenden Wortlaut:

1) Der Vater muss seine unmündigen Kinder ernähren. [2]

2) Wer seine Güter seinen Söhnen verschreibt, verpflichtet sie damit zugleich, seine Eltern aus dem Ertrage der Güter zu ernähren. [3]

---

[1]) Erubin 13b; vgl. Frankel, Monatsschrift 1852, S. 348 und Brüll, Einl. in die Mischna S. 160—162.

[2]) Ketubot 49a, Jer. Ket. IV, 28d. נמנו באושא שיהיה אדם זן את בניו הקטנים R. Elasar b. Arach hatte in Jabne entschieden, dass der Vater zur Ernährung der Töchter nicht verpflichtet wäre; da aber nunmehr die unmündigen Kinder der Armenpflege zur Last fielen, wurde dieser schon früher beratene Beschluss gefasst.

[3]) Jer. Ket. ibid. הכותב נכסיו לבניו הוא ואשתו נזונים מהם Diese neue Halacha wurde durch bestimmte Fälle veranlasst, wo Väter,

3) Der Vater muss seinen Sohn bis zum 12. Lebensjahre mit Nachsicht, dann aber mit äusserster Strenge erziehen.[1])

4) Der Freigebige darf höchstens den fünften Teil seines Vermögens verschenken.[2])

5) Der Mann darf die Güter seiner Frau, die sie verkauft hat, nach ihrem Tode von den Käufern zurückfordern.[3])

6) Wer einen Gelehrten beleidigt, muss ihm als Sühne einen Golddenar (etwas über 15 Mark) zahlen.[4])

7) Ueber ein Mitglied des Gerichtshofes, das einem Synedrialbeschlusse zuwiderhandelt, darf nicht, wie ehedem, der Bann verhängt werden.[5])

---

um sich der Steuer zu entziehen, ihr Vermögen ihren Söhnen schenkten und dann von ihnen schmählich verlassen wurden.

1) Ket. 50a. התקינו שיהיה אדם מגלגל עם בנו עד י"ב שנה מכאן ואילך יורד עמו לחייו Die hadrianische Verfolgung hatte die Lehrstätten verödet, und die Verordnung sollte eine ernste Mahuung au die Eltern sein, ihre Kinder wieder gewissenhaft zu erziehen.

2) Jer. Ket. ib., Pea I, 15b גמרו שיהא אדם מפריש חומש למצוה Dieser Beschluss, der in Uscha endgiltig gefasst wurde, richtete sich gegen die zu jener Zeit überhand nehmenden Verschenkungen alles Vermögens. So hatte der Märtyrer R. Isebab seine ganze Habe unter die Armen verteilen wollen, woran ihn nur der ernste Einspruch Gamliels hinderte; allerdings nicht, wie Grätz, der überhaupt alle Verordnungen in die erste Synode von Uscha setzt (IV, 144) meint, unter Hinweis auf diese Verordnungen. Weiss will (S. 146) in dem Beschlusse vielleicht eine polemische Tendenz gegen die christliche Lehre finden, welche alles Vermögen zu verschenken gebot.

3) Ket. 50a האשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה שהבעל מוציא מיד הלקוחות Diese hier endgiltig beschlossene Verordnung war eine Erweiterung des schon früher giltigen Gesetzes, dass der Mann auf die während der Ehe verkauften Güter vor dem Tode seiner Frau Anspruch erheben darf.

4) Jer. Ket. IV, 28d המקפיד לזקן והכהו יתן לו בשתו שלם Dieser und der folgende Beschluss wurden neu gefasst, um das Ansehen der Mitglieder des Synedriums zu erhöhen und sie vor den Uebergriffen des Vorsitzenden zu schützen.

5) Moed katan 17a, Jer. Moed katan III, 81c אין מנדין את הזקן Noch war es nicht vergessen, wie der strenge Gamliel den Widerstand des Elieser b. Hyrkanos und Akabja b. Mahalallel mit

Die beiden letzten, schon früher behandelten Anordnungen betrafen die Verzehntung von Früchten (Rosch haschana 15 b, Jer. Biccurim II, 65 a) und die Verbrennung der Priesterhebe (Jer. Pesachim I, 27 d.)

Man sieht, dass diese Beschlüsse in alle Verhältnisse des Lebens, das sich ja überhaupt dem Gesetze unterordnen musste, eingriffen und Misstände in Familie und Haus, unter Laien und Gelehrten zu tilgen suchten. R. Meïr hatte sicher einen hervorragenden Anteil an diesen Verordnungen wie an den weiteren Beratungen des Synedriums, zu denen die Weisen in den nächsten Jahren bei bestimmten Anlässen in Uscha zusammentraten, ohne etwa in dieser Stadt ihren dauernden Wohnsitz zu nehmen. Ueberhaupt gehört das grosse Lehrgebäude der Halacha mit seinen zahllosen verschlungenen Gängen, der Form nach, wie wir es in den Talmuden wiederfinden, zum grossen Teile der zweiten Synode von Uscha an, und der vorzüglichste Baumeister desselben ist Rabbi Meïr.

Capitel VII.

R. Meïr in der Halacha.

Das jüdische Gesetz teilt sich in die schriftliche und mündliche Lehre. Während die erstere in den fünf Büchern Mosis niedergelegt ist, hat sich die letztere als eine aus ältester Zeit neben der Bibel von Geschlecht zu Geschlecht vererbte Tradition erhalten und ihre schriftliche Aufzeichzeichnung in Mischna und Talmud gefunden. Die mündliche

---

dem Banne bestraft hatte, und, um ähnlichen Fällen für alle Zukunft vorzubeugen, fassten jetzt die Weisen, wahrscheinlich, als Simon noch in Jabne weilte, diesen Beschluss. Weiss (S. 146, Anm. 1) irrt, wenn er diesen Beschluss in eine spätere Zeit setzt, weil angeblich sonst der Nasi R. Meïr nicht mit dem Banne hätte bedrohen können (Jer. Moed katan III, 81 c), denn eben darum protestiert ja R. Meïr gegen den Bann, anscheinend gerade unter Hinweis auf die bereits erlassene Verordnung von Uscha.

Lehre[1]) erscheint zwar erst spät als besonderer Faktor in der Geschichte des jüdischen Volkes, etwa 200 Jahre vor der Zerstörung des zweiten Tempels, als ein Hasmonäerfürst, Johann Hyrkan (135-106)[2]), beim Festmahle von einem pharisäischen Schriftgelehrten in seiner Ehre verletzt wurde, und der erzürnte König nicht nur den Beleidiger streng bestrafte, sondern auch von den Pharisäern abfiel und zu den Sadducäern, die nach den Quellen die „mündliche Lehre“[3]) leugneten, überging. Gleichwohl hatte trotz

---

[1]) Unter Mischna versteht man zunächst alle von den Tannaim überlieferten Lehren, zweitens die Halachasammlung eines Gesetzlehrers (so die Mischna des R. Akiba, R. Chia, R. Oschija, bar Kappara), drittens eine einzelne Halacha und viertens, im engsten Sinne, die Mischna des R. Jehuda ha-Nasi. Weiter werden auch die Zusätze zur Mischna (Tosefta), sowie die halachischen Midraschim (Sifra, Sifre) so bezeichnet; vgl. Hoffmann, die erste Mischna und die Controversen der Tannaim, S. 4. Dir Etymologie des Wortes ist zweifelhaft. Der Aruch bringt zwei Deutungen des Wortes; nach der einen ist es die zweite, die mündliche Lehre, משנה, nach der andern wäre es von שנה, das gleich שנן einschärfen bedeute, abzuleiten. (Targum Onkelos zu Deut. ותתנינון, Targum Jonatan ותגוריינון) und würde die Lehre schlechthin bedeuten. Während nach der ersten Erklärung, der übrigens auch die Kirchenväter folgen (*δευτέρωσις*), der stat. constr. משנת lauten müsste, lautet derselbe aber stets משנת. Es birgt allerdings, wie Friedmann (Einl. zur Mechilta, S. 31) bemerkt, das Wort שנה auswendiglernen im Ggs. zu קרא, inwendiglernen, die Bedeutung einer zweiten, mündlichen Lehre in sich. Der zweiten Erklärung folgt auch Frankel, Einl. zur Mischna, S. 8. J. Oppenheim (Toldot ha-Mischne) und David Oppenheim (Magazin 1874, S. 23) wollen das Wort von שנה = תנה, erzählen, ableiten.

[2]) So Josephus, der Talmud nennt zwar Jannai, doch versteht auch er gewiss unter ינאי nur Johann.

[3]) Jos. Antiqu. XIII. 10. 5. 6; Bellum I. 2. 8; Kidduschin 66a. Das aufgeschriebene Gesetz, das einzige, welches die Sadducäer anerkannten, heisst *τὰ νόμιμα τὰ γεγραμμένα* (Josephus XIII. 10. 6.) während das mündliche, ungeschriebene Gesetz קבלה, מסורת מהאבות die Ueberlieferung der Alten, und bei Josephus *διαδοχὴ τῶν πατέρων* (XIII. 10. 6.), *παράδοσις τῶν πατέρων* (ibid.), *πατρῴα παράδοσις* (XIII. 6. 2.), *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (X. 4. 1., vgl. Matth. 15,2. Marc.

dieser späten Erwähnung jener principielle Unterschied zwischen Pharisäern und Sadducäern schon lange bestanden, und die Geltung der mündlichen Lehre reicht bis in die ersten Anfänge der jüdischen Geschichte hinauf. Das mündliche Gesetz, welches die gleiche Verbindlichkeit wie das schriftliche hatte, enthielt:

1) einfache Auslegungen der Bibel, die in dem Schriftworte selbst angedeutet sind[1]), oder als Erklärungen der Tradition sich ergeben, die von einem in der Bibel enthaltenen allgemeinen Begriff die speciellen Teile angibt[2]).

2) Die genaueren Bestimmungen über die einzelnen Gebote, Bestimmungen, die in der Schrift teils durch Worte und Buchstaben angedeutet sind, teils als eigene Traditionen (הלכה למשה מסיני) erscheinen.

3) Besondere Vorschriften für verschiedene Fälle, die weder zur Erklärung der Gebote noch zu ihrer genaueren Bestimmung dienen, sondern specielle Anordnungen sind, die sich teils als vom Sinai überlieferte Lehre teils als blosse Verstandesschlüsse erweisen.

Hierzu treten noch die Vorbeugungsmassregeln (גזירות) und Anordnungen (תקנות) der Weisen, die auf bestimmte Veranlassungen zurückzuführen sind und mitunter von einem allgemein anerkannten Gerichtshofe wieder aufgehoben werden durften[3]).

Die Form der überlieferten Lehre war zunächst die midraschische; auch die Anordnungen der Weisen lehnten sich an das Schriftwort an und wurden zusammen mit dem

---

7,8; 7,5), bei Philo *ἄγραφα ἔθη καὶ νόμιμα* (II. 619), *ἄγραφοι νόμοι* (II. 361) genannt wird. Der talmudische Ausdruck תורה שבכתב für schriftliche und תורה שבעל פה für mündliche Lehre dürfte jüngeren Datums sein.

[1]) פרי עץ הדר = אתרוג, ממחרת השבת = ט״ז ניסן, לא תבשל גדי בחלב אמו = בשר בחלב (vgl. Targum), עין תחת עין = תשלומי עין תחת עין.

[2]) Den כלל in פרטות auflöst, wie die Sabbatarbeiten.

[3]) Maimonides giebt in seiner Einleitung zur Mischna eine fünffache Einteilung des mündlichen Gesetzes an; die oben gegebene ist einer Vorlesung des Herrn Dr. Hoffmann entnommen.

Schriftworte gelehrt.[1]) Die Gesetzeslehrer wurden σοφισταὶ oder ἐξηγηταὶ νόμων, Gesetzesausleger ἑρμηνεῖς νόμων[2]) genannt, was beweist, dass ihre Hauptthätigkeit in der Auslegung des Gesetzes bestand. Die vermittelst dieser Deutung in dem Schriftworte gefundenen und an dasselbe angelehnten Traditionen wurden später vom Schriftworte losgelöst und in einer gewissen Ordnung als selbständige Lehren gesammelt und mit einander verbunden. Diese Sammlungen wurden, soweit sie nur Gesetze enthielten, Halachot genannt, und eine solche Sammlung liegt uns in unserer, allerdings erst später redigierten Mischna vor. Sicher haben ähnliche kleinere Halachasammlungen schon früher bestanden, und fünf Traktate werden ausdrücklich schon vor dem Abschlusse unserer Mischna genannt[3]). Die schon in alter Zeit vor-

---

[1]) Der Disput zwischen R. Jehuda und R. Meïr über den Begriff des Wortes „Mischna" (Kidduschin 49a איזו היא משנה רבי מאיר אומר הלכות רבי יהודה אומר מדרש) könnte allerdings den Anschein erzeugen, als ob dieser Begriff hier zum ersten Male aufträte; in Wahrheit jedoch berührt dieser Streit nur die Frage, was die Alten unter dem Worte Mischna, das überhaupt erst nach der Tempelzerstörung erscheint, verstanden haben, ob die abgesonderten abstrakten Regeln, oder den halachischen Midrasch; die Antwort beider Gesetzeslehrer beweist, dass sowohl Halachot wie auch Midrasch zu ihrer Zeit als etwas Bekanntes und gleichsam Abgeschlossenes bestanden.

[2]) Jos. bell. I. 33. 2. II. 7. 8. Ant. XVII. 6. 2; 9. 3. Philo 1. 204.

[3]) Der Traktat Edujot (Berach. 28a), die Traktate Negaim und Oholot (Chagiga 14a), der Traktat Kelim (Ende Kelim) und Okzin (Horajot 13b). Ausser diesen fünf namentlich angeführten Traktaten sprechen für das hohe Alter der 6 Mischnaordnungen:

1) die »Mischna des R. Akiba«, wie sie wiederholt genannt wird (Jer. Schekalim V, 48c, Sanh. III, 21a, Epiph. adv. haer. 13,15: ἡ δευτέρωσις ἡ καλουμένη τοῦ Ἀκιβά; Tosefta Sabim I, Maasser scheni II)

2) die »grossen Mischnas«, d. h. Mischnasammlungen des R. Akiba (Jer. Horaj. III, 48c; Kohel. rab. zu 6,2; Schir haschirim rab. zu 1,2; Pesikta zu Echa rabbati 53d).

3) viele Stücke, deren Redaktion zur Tempelzeit sich erweisen lässt (vgl. Hoffmann, die erste Mischna, S. 15).

4) die Traditionen der jener Zeit nahestehenden Geonim, welche

handenen und in Traktate eingeteilten Mischnasammlungen wurden vom Meister auf den Jünger vererbt, von Geschleecht zu Geschlecht bis auf R. Jehuda ha-Nasi, der die Mischna des R. Meïr seiner Sammlung zu Grunde legte, den Text feststellte und die Ansichten seiner Zeitgenossen mit Nennung des Autors hinzufügte[1]). Der Grundsatz: „Alle anonymen Mischnas gehören R. Meïr an und sind auf R. Akiba zurückzuführen[2])“, will nicht sagen, dass jener Weise der erste Redaktor der von R. Akiba begonnenen Mischnasammlungen war, sondern uns nur anzeigen, dass R. Jehuda die Ueberlieferungen Meïrs im allgemeinen als Norm festhielt, und dass dieser in ihnen der Ansicht seines Lehrers Akiba im Gegensatz zu der Meinung Ismaels gefolgt sei. In diesem Sinne bilden die Lehrsätze R. Meïrs den Grundstock der Mischna, so stützt sich der gewaltige halachische Stoff, wie ihn die Mischna entrollt, zum grössten Teile auf die Lehrüberlieferungen R. Meïrs und hat diesem Fürsten der Halacha das unsterbliche Verdienst zugewiesen, unter den Ordnern des mündlich überlieferten Gesetzes einen hervorragenden Platz einzunehmen.

---

die Mischna bis in das Zeitalter von Hillel und Schammai hinaufrücken (Scherira Gaon, Iggeret, Mainz, 1873, S. 7. 16). Wie Hoffmann, Magazin, 1882, S. 162, nachweist, war die Mischna etwa 3 Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung redigiert, die Schüler Hillels und Schammais hatten bereits die Halacha zu ordnen begonnen und so den Grund zu unserer Mischna gelegt, wogegen neu hinzutretende Halachas in die Tosefta aufgenommen wurden.

[1]) Bei alledem hatte jeder Tanna auch später seine Mischna, die von seinem Meister überkommene Traditionslehre, die er auswendig lernen musste. Jeder, so lehrt R. Meïr Abot III, 10, der nur ein Wort von seiner Mischna vergisst, hat gleichsam sein Leben verwirkt. Hatte jemand so viele Traditionen gelernt, dass sie die Kraft seines Gedächtnisses überstiegen und er sie vergass, so sagte man von ihm תקפה עליו משנתו, »seine Mischna hat ihn überwältigt». (Hoffmann im Magazin, 1877, S. 115).

[2]) Sanhedrin 86 a. אמר רבי יוחנן סתם מתניתין רבי מאיר . . . . וכולהו אליבא דרבי עקיבה.

327 Aussprüche R. Meïrs werden in der Mischna namentlich angeführt[1]), und hierzu treten noch die vielen anonymen Mischnas, die nach der einen Ansicht ihm ebenfalls angehören. Man hat für eine Anzahl anonymer Mischnas die Autorschaft R. Meïrs aus ähnlichen Aeusserungen oder Parallelstellen, die seinen Namen tragen, nachzuweisen versucht; bei allen anonymen Aussprüchen dürfte der Versuch kaum gelingen[2]).

In der Theorie der Gesetzesdeutung folgte er, sonst der treueste Jünger Akibas, seinem Lehrer nicht überall. Akiba hatte im Gegensatze zu Ismael, der, wie es scheint, nur die 13 nach ihm benannten Regeln zur Gesetzeserklärung als überliefert anerkannt, eine Deutungslehre begründet, die jede Halacha in dem schriftlichen Gesetze, wenn auch nur andeutungsweise, sei es in Pleonasmen von Worten oder auch nur Buchstaben, sei es in bestimmten Verbalformen, in dem Gebrauche gewisser Partikeln[3]) oder schliesslich in der Anlehnung an ein anderes schriftliches Gesetz zu finden und zu erkennen suchte. So begründete Akiba das mündliche Gesetz mit der schriftlichen Lehre und leitete aus jedem „Häkchen des Gesetzes Haufen von Halachot ab“ (Menachot 29b). R. Meïr war ein Gegner der Deutung mancher Partikel[4]), auch gegen die Deutung des Zusammenstehens zweier Schriftstellen erklärte er sich, da „einzelne nahe bei einander stehende Abschnitte gleich-

---

[1]) Vgl. Seder hadorot S. 261. In der Tosefta erscheint R. Meïr 452 mal (vgl. Zuckermandel, Register zur Tos.), in der Mechilta 10 (vgl. Weiss, Einl. in d. Mechilta, S. 33.), im Sifra 53, im Sifre 27 mal.

[2]) Levy hat in seiner Schrift »Ueber einige Fragmente des Abba Saul« S. 12 ff. eine Reihe anonymer Mischnas als die Lehrsätze R. Meïrs nachgewiesen, ebenso Hoffmann im Magazin, 1884, S. 91 die Mischnas Sanhedrin IV, 3—VI, 6.

[3]) So sollten אך und רק ein Gesetz ausschliessen, גם und את es einschliessen.

[4]) Zumal der Deutung durch die Partikel את: Sota 17a את לא דרש רבי מאיר.

wohl sich fernstehen, wie Osten und Westen“.[1]) Der allgemein giltigen Folgerungsschlüsse bediente auch er sich wiederholt, so gebraucht er den Schluss a minori ad maius[2]), den Schluss aus der Vergleichung zweier Dinge[3]), und den Analogieschluss[4]); auch wendet er in der Gesetzesdeutung die Ausschliessungsformel[5]) und die Einschliessungsformel an[6]). Sein besonderes Verdienst aber ist es, die schon vorher besonders auch von R. Akiba beliebte „vernunftgemässe Gesetzesdeutung“ durch seinen Scharfsinn ausgebildet zu haben, und in dem Forschen nach dem ursprünglichen Grunde des Gesetzes finden wir ihn als den Meister der Dialektik und als den hervorragendsten Vertreter einer nach den Gründen der Gesetze suchenden Schriftforschung[7]). Jene Kunst der Dialektik wurde von ihm mit einem bewunderungswürdigen Scharfsinn ausgeübt und zu bedeutsamer Höhe emporgeführt. „Wer R. Meïr im Lehrhause schaute“, so rühmt ein späterer Gelehrter, „dem schien es, als ob Berge entwurzelt und aneinander gerieben würden“[8]). Die Zeitgenossen begriffen seine Dialektik nicht, sie vermochten seine scharfsinnige Begründung des Gesetzes nicht zu verstehen (Erubin 13b), und gerade weil die meisten seiner halachischen Entscheidungen seiner Gedankentiefe entsprangen und nicht überliefert waren, haben nur wenige die gesetzliche Anerkennung gefunden[9]).

---

[5]) Jalkut, Abschnitt אמור § 631; bemerkt sei allerdings, dass in der Parallelstelle Sifre בלק § 131 dieser Ausspruch R. Jehuda, dem Fürsten, angehört.

[2]) קל וחומר Jebam. 87b; Sanh. 90b; Sebachim 50b.

[3]) היקש Sanh. 34b, 87a; Joma 8a, 31b; Makkot 11a.

[4]) מה מצינו; vgl. Chulin 72b. [5]) מיעוט Jebam. 59a.

[6]) רבוי Ber. 36b, Sanh. 56a, Erachin 32a.

[7]) Sota 17a, Erachin 32a, Baba kama 79b, Sifre מסעי § 160 u. s. w.

[8]) Sanh. 24a. כל הרואה ר״מ בבית המדרש כאילו עוקר הרי הרים וטוחנן זה בזה.

[9]) Die darauf bezüglichen Grundsätze lauten: ר״מ ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, ר״מ ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי Erub. 46b; ר״מ ורבי שמעון הלכה כרבי שמעון Jer. Schebiit VIII, 38b. Dagegen er-

Allerdings mag letzteres auch in der Strenge begründet sein, die R. Meïr bei den Gesetzesentscheidungen mehr, als alle seine Genossen walten liess. „Die Weisen haben ihren Worten die gleiche Kraft wie dem Thorawort gegeben“, war sein Ausspruch[1]), der ihn auch oft bei seinen Erschwerungen leitete. Nach seinem Ermessen war die äusserste Strenge am besten dazu geeignet, zum unbedingten Gehorsam gegen das Gesetz zu führen und alle Faktoren des religiösen, socialen und gesellschaftlichen Lebens zu einem gedeihlichen Zusammenwirken zu verbinden. So zeigen gerade seine erschwerenden Entscheidungen den tiefen sittlichen Ernst des Gesetzgebers, der Redlichkeit und Treue geübt wissen will auf Erden, und zugleich jenes liebevolle Mitempfinden für den Bedrängten und Verlassenen, das einen seiner bemerkenswertesten Charakterzüge bildet. Von den Lehren R. Meïrs, wie sie in fast allen Traktaten sich finden[2]), sei es gestattet, nur wenige herauszugreifen.

Wer einer Gesetzesverletzung verdächtig erscheint, lehrt er, erscheint es auch allen Gesetzen gegenüber (Bechorot 35a).

Wer seiner Frau eine geringere Morgengabe aussetzt, als das Gesetz es befiehlt, (zwei Mina [140 Mark] für eine Jungfrau und die Hälfte für eine Wittwe) dessen Ehe ist als Concubinat zu betrachten, weil die Trennung einer solchen Ehe ohne schwerere Gewissensbedenken vollzogen werden könnte. (Ketubot 56b).

Der Wucherer verliert die Zinsen mit dem Capital (Baba kama 30b, Baba mezia 72a, Baba batra 94b).

---

hielten' alle seine Vorbeugungsmassregeln Gesetzeskaft הלכה כר״מ בגזירותיו (Erubin 47a, Ketub. 60b) im Ggs. zu seinen Strafverordnungen (ולא בקנסותיו). Auch heisst es wiederholt, dass das Volk nach dem Ausspruche des R. Meïr zu thun pflegte (מנהג כר״מ, נהגו העם כר״מ Ber. 13b, Taanit 26b; Erubin 72a).

[1]) Baba mezia 55b עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה.

[2]) Nur in 4 Mischnatraktaten wird R. Meïr nicht genannt, in Rosch haschana, Chagiga, Sebachim, Tamid.

Nicht erst mit der Uebergabe erhält ein Vertrag Gesetzeskraft, sondern schon mit der Unterfertigung der Zeugen (Gittin oft).

Ein Darlehn gleicht in gewissen Punkten einem anvertrauten Gute (Kidduschin 47b).

Anvertraute Früchte darf man nicht ohne Zustimmung des Besitzers berühren, auch wenn sie faulen (Baba mezia 38a; vgl. ibid. 78b).

Wenn beide Parteien des falschen Schwörens verdächtig erscheinen, schwört keiner und sie teilen (Schebuot 45b).

Auf die Minderzahl muss man in den meisten Fällen Rücksicht nehmen (Chulin 6a und sonst).

Das Getreide in den Ameisenlöchern auf dem Felde gehört nicht dem Besitzer, sondern den Armen[1]).

So lauten einige seiner Entscheidungen, die teilweise Gesetzeskraft erhielten. So streng er aber auch gegen andere war, die grösste Härte übte er gegen sich selbst, und nie mochte er gegen den Ausspruch eines seiner Collegen verstossen, auch wenn er dessen Ansicht nicht teilte. Einmal war er am Sabbat erkrankt. Man reichte ihm eine Arznei, aber er wollte sie nicht nehmen, und da man ihm seinen eigenen Ausspruch entgegenhielt, der es gestattete, sagte er: „Zwar habe ich es erlaubt, aber nie in meinem Leben dachte ich daran, die Worte meiner Genossen zu übertreten". (Sabbat 134a, Jer. Berachot I, 3a.)

Bald war seine Bedeutung als Gesetzeslehrer allgemein anerkannt, und sein Ansehen in der Halacha so unbestritten, das einst R. Jehuda ha-Nasi auf das blosse Zeugnis hin, dass einst R. Meïr in Bet-Scheon (h. Beisân) eine Krautart genossen habe, ohne sie zu verzehnten, entschied, dass diese Stadt in Bezug auf die Verzehntung nicht mehr zu Palästina gehöre. (Chulin 6b.)

So wirkte er in der Gesetzeslehre bestimmend für kommende Geschlechter. Mit Bewunderung und Staunen blickte die Nachwelt auf seinen durchdringenden Scharfsinn,

[1]) Pea IV, 11; vgl. Pea V, 3; VII, 5; VIII, 5.

sein allumfassendes Wissen und auf das stolze Erbteil seines Geistes. „Mit Recht heisst er Meïr, der Leuchtende", so priesen ihn die Nachkommen, „denn er erleuchtete die Augen der Weisen in der Halacha".[1])

Capitel VIII.
Die Agada des Rabbi Meïr.

Der leuchtende Name unseres Weisen ist mit dem Bau und der Krönung des halachischen Lehrgebäudes unzertrennlich verknüpft, aber auch die Agada nennt ihn ihren Meister und Herrn. Während uns die Halacha durch die breite Heeresstrasse führt, wo jeder Stein, einer fest in den andern gefügt, die Sprache der besonnenen Strenge und des kalten Ernstes zu uns redet, leitet uns die Agada über heiter glänzende Frühlingsfluren, aus denen Licht und Leben uns entgegenstrahlt. Anfangs an das Schriftwort angelehnt und es erläuternd, bald aber von demselben losgelöst, musste das agadische Wort, welches meist die halachischen Vorträge eröffnete und beschloss oder auch besonders vor dem Volke gelehrt wurde, das Gemüt beleben und erfrischen. Der Spruch der Agada umfasst alle Lagen und Verhältnisse des Lebens; der Agadist preist in sinnigen, nicht selten philosophisch angehauchten Lehren die Grösse Gottes, die Erhabenheit seines Gesetzes, den Beruf seines Volkes, er spricht über den Menschen und dessen Bestimmung, er verherrlicht in Legenden und Erzählungen, in Fabeln und Gleichnissen die Tugend und zeichnet in düsteren Farben die Sünde, er mahnt uns, am Tage der Freude treu zu bleiben dem Gesetz, in der Stunde des Wehes zu dulden und zu harren, er giebt dem Vater Regeln für die Erziehung, dem Lehrer Vorschriften für den Unterricht, und weiss durch eingestreute geschichtliche, medicinische, naturwissenschaftliche und sonstige andere

[1]) Erubin 13 b. למה נקרא שמו מאיר שמאיר עיני חכמים בהלכה

Bemerkungen unsere Teilnahme zu erregen und zu erhalten. Die Sprüche der Agada liegen zu vielen Tausenden gleich kostbaren Perlen in dem Meere des Talmuds und Midrasch, und hunderte derselben gehören R. Meïr an. Die folgenden Abschnitte werden es versuchen, die wichtigsten und lehrreichsten Aussprüche des Weisen, soweit sie seine religiösen Anschauungen, seine Lebensklugheit und sonst seinen Charakter zeichnen, nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen

1. Gott, das Gesetz und Israel.

Gott hat die Welt erschaffen, so lehrt R. Meïr, damit sie seinen Ruhm verkünde und den Menschen in das Dasein gerufen, auf dass seinem Schöpfer er diene (Jer. Kidduschin IV, Ende). Deshalb zürnt der Ewige, wenn die Sonne aufstrahlt, und die Fürsten des Ostens und Westens ihre Kronen auf das Haupt setzen und vor dem Tagesgestirn sich beugen[1]. Gott hat alle Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, daher leidet er auch gleichsam bei dem Unglücke des Frevlers[2], und selbst auf der Stirn des Verbrechers leuchtet der Stempel des göttlichen Abglanzes. Darum soll der Gehängte, dieses Bild der Geringschätzung Gottes (Deutor. 21,23), vor Sonnenuntergang herabgenommen werden; denn würde nicht, wenn ein König seinen räuberischen Zwillingsbruder aufzuhängen befahl, jeder, der an dem Galgen vorüberginge, ausrufen: „Seht, da hängt der König!“ (Sanhedrin 46b) Die Grösse und das Walten Gottes sollen wir auch aus der Natur erkennen. Warum, so fragt R. Meïr, trägt der eine Schaufaden, das Techelet,

---

[1] Berachot 7a. So wurde die Sonne in Persien und den angrenzenden Ländern als eine Gottheit allgemein verehrt. Nach Tacitus, histor. III, 24 begrüssten auch die römischen Legionen in Syrien die aufgehende Sonne als Gottheit: orientem solem — ita in Syria mos est — tertiani salutavere.

[2] Sanhedrin 46a. אר״מ בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי.

die himmelblaue Farbe? Das Techelet, so lautet die Antwort, gleicht der Farbe des Meeres, die Meeresfarbe dem Himmelsglanze und dieser dem Throne des Ewigen[1]. Warum zahlt der Strassenräuber als Sühne nur den doppelten Preis, während der Dieb mit dem Vier- und Fünffachen sein Vergehen büssen muss? R. Meïr antwortet: Zwei Leute hielten einst ein Freudenmahl; der eine Mann lud die Stadtbewohner, aber nicht die Königssöhne, der andere weder jene noch diese: ist das Vergehen des ersteren nicht strafbarer? Der Räuber schätzt Gott und den Menschen gleich gering, der Dieb fürchtet die Strafe der Menschen, aber nicht den Zorn des Himmels[2]. Heil dem, der seinem Schöpfer zu Gefallen lebt! (Berachot 17a) Gott belohnt die Tugend und straft das Laster, denn alles geht nach Verdienst (Jer. Kidd. Ende), und da wir die Pläne des Herrn mit unserm sterblichen Auge nicht durchschauen können, müssen wir ihm für das Böse nicht minder wie für das Gute danken (Berachot 48b). Schwer wird die Sünde geahndet, aber die Reue kann alles sühnen, und gross erscheint die Busse vor Gott, denn die Rückkehr eines Einzigen kann der Welt Verzeihung bringen (Joma 86b). Der Mensch bete zu Gott mit reinem Herzen! Oft genügt die blosse Andacht des Herzens, und wer ein Brot sieht oder einen blühenden Feigenbaum erblickt und in plötzlicher Herzenswallung ausruft: „Wie schön doch ist dieses Brot, wie herrlich dieser Baum! Gepriesen sei, der ihn geschaffen!“ ist, wenn er davon geniessen will, des erforder-

---

[1]) Sota 17a, Jer. Berachot I, 3a. Im Jeruschalmi stehen noch die Worte: das Meer gleichet den Kräutern... und der Gottesthron dem Saphirsteine. Offenbar will der Ausspruch die Grösse des Allmächtigen im Tosen des Meeres, an der Pracht des Firmamentes, in dem Werden der Pflanzenwelt und in seinem himmlischen Walten preisen.

[2]) Baba kama 79b. Diesen Ausspruch überl. R. Meïr im Namen R. Gamliels. R. Jochanan b. Sakkai hatte auf die gleiche Frage seinen Schülern geantwortet: der eine setzt die Ehre seines Dieners der seines Schöpfers gleich, der andere nicht einmal das.

lichen Segensspruches entbunden (Berachot 40b). Das Gebet stärkt den Menschen und erhöht seine Kraft, aber, so lehrt R. Meïr (in Anknüpfung an Kohelet 5,1): „Stets seien deiner Worte wenige vor Gott, denn Gott ist im Himmel, und du bist auf Erden!“ (Berachot 61a) Was aber ist ein kurzes Gebet? Man flehe zu Gott: „Die Bedürfnisse der Menschen sind zahlreich, und ihr Verständnis ist gering. Erhörer des Gebetes! gieb in deiner Gnade jedem Menschen seine Nahrung und jedem Wesen seinen Bedarf!“[1]) Alle seine Lehren über Gottesfurcht und Gotteserkenntnis fasste R. Meïr in folgendem Sinnspruche zusammen, den er stets im Munde führte: „Lerne mit deinem ganzen Herzen und deiner Seele, zu erkennen meinen Weg und zu wachen an den Pforten der Lehre, bewahre sie in deinem Innern, und vor deinem Auge schwebe stets die Ehrfurcht vor mir. Hüte deinen Mund vor jeder Sünde, halte dich rein von Schuld und Vergehen, und überall werde ich bei dir sein“.[2])

Die letzte Mahnung zeigte den Weg zur Gottesfurcht in der Gotteserkenntnis und die Quelle dieser in dem Studium des Gesetzes. Was dem griechischen Philosophen die „Weisheit“ ist, die den Menschen allein vollkommen und glückselig macht, bedeutet der jüdischen Schriftgelehr-

[1]) Berachot 29b. Allerdings ist dieser Ausspruch nicht direkt im Namen des R. Meïr, sondern von אחרים אומרים, »andere sagen«, einem Anonymus überliefert, der mit R. Meïr nicht überall identisch sein muss, es wohl aber sein kann. Hier scheint die Autorschaft dem R. Meïr anzugehören, da die Vertreter der anderen Ansichten nicht selten auch anderswo mit R. Meïr disputieren. Uebrigens steht in der Parallelstelle Tosefta Berachot III. statt R. Josua der College Meïrs, R. Jose, was unsere Annahme noch bestärkt.

[2]) Berachot 17a. מרגלא בפומיה דרבי מאיר Dieser schon durch seine klassische Sprache interessante Ausspruch zeichnet R. Meïr als den Philosophen, der das Wissen nicht flieht, sondern es aufsucht und durchforscht, um »den Weg Gottes zu erkennen.« Vgl. Samuel Edels zur Stelle.

samkeit die sinaitische Lehre, die das Ideal alles Guten und Schönen, die Vollendung aller Tugenden sei und von dem Eiteln sich unterscheide, wie das Licht von der Finsternis (Kohelet rabba zu 2,13). Sie ist der Lebensbaum, der dem Müden Erquickung reicht, der Leuchtturm, der seine Strahlen weithin sendet. Herrlicher Lohn harrt der treuen Gesetzesübung, und schwere Strafe trifft den Verräter des Gesetzes. Wohl dem, so lehrt R. Meïr, der in der Thora gross geworden und sich mit ihr abgemüht (Berachot 17a), doch wehe dem, der sie lernt und nicht lehrt: das Wort des Ewigen hat er verschmäht! (Sanhedrin 99a) Der Mensch gebe sich weniger dem Erwerbe hin, als der Lehre (Abot IV, 12) und, um ihr sich weihen zu können, darf man selbst eine Thorarolle verkaufen (Megilla 27a). „Wenn du dich abziehst von dem Thorastudium, so wirst du bald vieles, was dich von ihr abzieht, vor dir finden; wenn du dich aber mühest mit der Lehre, dann ist reicher Lohn vorhanden, den man mir geben wird.“ (Aboth IV, 12.) Weist dieses Wort deutlich auf eine jenseitige Vergeltung hin, so zeichnet der folgende Spruch das glückumstrahlte Bild des Frommen auf Erden, das uns überraschende Aehnlichkeiten mit dem „stoischen Weisen“ bietet: „Wer der Lehre um ihrer selbst willen sich weiht, wird vieler Segnungen teilhaftig, ja, die ganze Welt ist es wert, für ihn allein zu bestehen; man nennt ihn Freund und Liebling, er liebt und erfreut Gott und die Menschen. Sie bekleidet ihn mit Demut und Gottesfurcht und befähigt ihn, gerecht und fromm, redlich und treu zu sein; sie hält ihn fern von der Sünde und bringt ihn dem Verdienst nahe; man erhält von ihm Rat und Beistand, Einsicht und Macht. Sie verleiht ihm Reich und Herrschaft und die Ergründung des Rechts, und man enthüllt ihm die Geheimnisse der Lehre. Er wird ein nie versiegender Quell, ein immer wachsender Strom; er ist bescheiden, langmütig und versöhnlich; sie erhöht und erhebt ihn über alle Geschöpfe“ [1]).

---

[1]) Abot VI, 1. Nach diesem Ausspruche, welcher den 6. Ab-

Der Träger dieser Gotteslehre soll Israel sein. Diesem Volke wurde die Lehre zur Obhut übergeben, weil es stark ist, stark gegen den äusseren Feind und widerstandsfähig gegen die Versuchung des Innern [1]. Israel musste aus Aegypten erlöst werden, um das Gesetz zu empfangen, daher galt die Erlösung nicht nur Israel, sondern auch Gott [2]. Aber auch Bürgen mussten sie stellen für das Gesetz. Als Israel am flammenden Sinai stand, so lautet eine sinnige Agada des R. Meïr, forderte Gott eine Bürgschaft von ihnen, dass sie die Lehre treu hüten würden. „Herr der Welt“, sprachen sie, „unsere Väter sollen unsere Bürgen sein.— „Eure Väter“, erwiderte Gott, „brauchen selbst Bürgen, stellet bessere als sie, uud ich werde das Gesetz euch geben“. — „So nimm die Propheten an!“ — „Auch sie stehen nur für sich selbst.“—„So mögen unsere Kinder für uns bürgen!“ entgegnete Israel. „Ja, diese will ich annehmen“, sprach der Herr, „sie sollen einst Rechenschaft geben für das Gesetz, Zeugnis ablegen für meine Lehre“, denn, schliesst R. Meïr, so heisst es: Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge hast du die Macht gegründet (Psalm 8,3), und es giebt keine Macht ausser der göttlichen Lehre (Schir haschirim rab. zu 1,4). Es war natürlich, dass das jüdische Volk und seine Vergangenheit das unerschöpfliche Thema für den Volksredner bildete und zumal

---

schnitt der »Sprüche der Väter« einleitet, wird der ganze Abschnitt auch ברייתא דר׳ מאיר »Abschnitt des R. Meïr« genannt neben der gewöhnlicheren Bezeichnung פרק קנין תורה. Das 17. Capitel des תנא דבי אליהו leitet diesen Ausspruch mit ר׳ אליעזר אומר ein, doch auch der Traktat כלה c. 8 hat ר׳ מאיר אומר.

[1]) Beza 25 b. מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין Die gewöhnliche Bedeutung »frech«, welche das Wort sonst im Talmud hat = dem biblischen עז פנים (Deut. 28, 50; Daniel 8,23) wäre hier sinnlos; weit häufiger findet sich auch in der Bibel die Bedeutung »stark, fest« (Gen. 49,7; Exod. 14,21; Num. 13,28 u. s. w.)

[2]) Exodus rab.c. 15 לי ולכם היא הגאולה; vgl. Jer. Sukka IV, 54c; Koh. rab. zu 7,1; Tanchuma אחרי מות, ed. Buber, S. 71.

in einer Zeit, wo die einstige Grösse des Volkes in Trümmern lag; jetzt galt es, an die nimmer endende, oft erprobte Gnade Gottes, der nicht strafen, nur prüfen will, zu erinnern und aus der Liebe des Vaters zu seinen Kindern Trost und Hoffnung in schmerzensreicher Gegenwart zu schöpfen. „Kinder bleibet ihr dem Ewigen, eurem Gotte: auch im Abfalle werdet ihr Kinder genannt", so lehrt R. Meïr[1]), und er will mit diesem Worte den Spott der Feinde zurückweisen, die nach der Tempelzerstörung Israel von Gott verstossen glaubten. Gewiss hat Israel gesündigt. Gnadenreich hatte Gott das rote Meer gespalten und zu Moses gesprochen: „Wenn ich schon um Adam, des ersten und einzigen Menschen willen, das Trockene schuf, sollte ich es nicht für meine heilige Gemeinde thun, die einst vor mir rufen wird: Das ist mein Gott, und ich will ihn preisen!" (Exodus rab. c. 21); liebevoll hatte er am Sinai dem Volke verheissen, es dem himmlischen Heere gleichzustellen, wenn es den Eid der Treue wahrte (Schir hasch. rab. zu 2,7), und sie versprachen, „zu thun und zu hören", doch kaum einen Tag harrten sie in der Tugend aus, sie lenkten ihr Herz auf den Götzendienst (Exod. rab. c. 42), und der üble Geruch des angebeteten Kalbes stieg empor zu dem König aller Könige[2]). Daher musste Israel büssen, die Völker

---

[1]) Kidduschin 36 a. בין כך ובין כך אתם קרוים בנים Aehnlich Sifre Deut. § 96 in Anknüpfung an Deut. 14, 1 und § 308 bezugnehmend auf Deut. 32, 5. R. Meïr deutet den Vers: Auch wenn seine Söhne voller Mängel, werden sie gleichwohl seine Söhne genannt. Der Hinweis auf die Sohnschaft Israels sollte vielleicht das Volk über die Leiden der Gegenwart trösten; vgl. Baba batra 10 a.

[2]) Schir haschirim rabba zu dem Verse 1,12: »Bis zum Gelage des Königs gab meine Narde ihren Duft.« Diese Erklärung missfällt seinem Collegen R. Jehuda, der ihm zuruft: דייך מאיר »genug, Meïr! Das hohe Lied wird nicht zur Schande, sondern zum Ruhme für Israel gedeutet.« Seine Auffassung aber, so vertheidigt der Midrasch R. Meïr, hatte dieser aus einer aus dem Exile stammenden Massechta (nach anderer Lesart Massoret=Ueberlieferung).

der Welt haben es entwurzelt[1]), doch mag es nur zum Ewigen zurückkehren: er wird beglückt dem reuigen Volke seine segensreiche Liebe spenden, gleich einem Könige, der seinem lasterhaften, aber reumütigen Sohn freudig Verzeihung gewährt[2]). Ja, Gott erhört das Flehen seines Volkes, auch da das Heiligtum vernichtet ist. Wenn dann Israel in seinen vielen Gotteshäusern betet, so lautet ein herrlicher, wahrhaft poetischer Spruch R. Meïrs, dann nimmt der Engel, der über das Flehen gesetzt ist, alle Gebete zusammen, windet aus ihnen Kränze und setzt sie auf das Haupt des Ewigen[3]).

2. Der Mensch.

Aber nicht Israel allein betrachtet der Agadist, auch über den Menschen als solchen hat er seinen Spruch. Im Namen des R. Meïr wurde gelehrt: Wenn der Mensch in die Welt tritt, sind seine Hände fest zusammengeballt, als wenn er sagen wollte: „Die ganze Welt gehört mir, ich will sie erobern!“ Doch wenn er stirbt, sind sie ausgestreckt, als wollte er uns zurufen: „Seht, nichts von dieser Welt habe ich geerbt; leer, wie ich gekommen, gehe ich dahin!“ (Kohel. rab. zu 5,14). Der Mensch, zu dessen Dienste die Tierwelt geschaffen worden (Jer. Kidd. IV, 66d), steht höher als der Engel, denn es heisst: „Er wird seinem Engel gebieten, dich zu beschirmen“ (Psalm 91, 11), und der Bewachte steht höher als der Wächter[4]). Der Mensch, dessen Hoheit so den Glanz der Himmelswesen überstrahlt, erreicht aber die Vollendung seiner Würde erst dann, wenn er die Tugenden übt und sich der Lehre weiht. Wenn R. Meïr das Buch Hiob vollendet hatte, pflegte er auszurufen: „Das Ende des Menschen

---

[1]) Pesikta de R. Kahana, ed. Buber, S. 141.

[2]) Deutoron. rab. c. 2. Das Gleichnis wird im Namen Meïrs von שמואל פרגריטא (Stadt oder Name) überliefert.

[3]) Exod. rab. c. 21, Jalkut Tillim § 840. Er deutet bas Psalmwort 65,3 עדיך »zu dir« mit עטרה=עדי »Kranz, Krone«.

[4]) Gen. rab. c. 78; vgl. Jalkut Tillim § 843.

ist der Tod, und die Bestimmung des Tieres geschlachtet zu werden; alles in der Welt muss einmal sterben; aber heil dem, der in der Lehre gross geworden und sich mit ihr abgemüht, wohl dem, der seinem Schöpfer zu Gefallen gelebt, der sich einen guten Namen erworben und damit geschmückt diese Welt verlassen kann. Auf ihn sagt Salomo: Besser ist ein guter Name, denn köstliches Oel, und herrlicher der Tag des Todes, als die Stunde der Geburt." [1]) Auch für den jüdischen Weisen ist der Tod kein Uebel, sondern ein kostbares, dem Menschen verliehenes Geschenk, weil die Welt sich durch ihn immer neu verjüngt. „Und siehe, es war sehr gut", heisst es bei der Schöpfung: „Das ist der Tod", erläutert R. Meïr [2]). So der Mensch stirbt, lautet einer seiner Aussprüche, begrüssen ihn drei Engelspare mit dem Friedensgrusse. Das erste ruft: Er komme in Frieden! Das zweite: Sie mögen ruhen auf ihrer Lagerstätte! Das dritte spricht: Er wandelt in seiner Geradheit! Dem Frevler aber ziehen nach seinem Hinscheiden die drei Engelspare des Schreckens entgegen und rufen die Prophetenworte (Jes. 48, 22; 50, 11): Kein Friede den Bösen, zur Qual werdet ihr daliegen! [3]) Fest begründet ist bei ihm der Glaube an eine Vergeltung

---

[1]) Berachot 17a mit einer geringen Veränderung Jalkut Hiob § 928. R. Jochanan überl. es im Namen R. Meïrs (vgl. ed. Wilna, En Jakob und handschr. Lesarten im Münchener Codex). Nach Raschi z. St. hätte R. Meïr bei der Vollendung des Buches Hiob diesen Ausspruch gethan, weil Hiob mit einem guten Namen gestorben, Edels meint, weil das Buch von den Leiden und dem Tode des Menschen handelt. Brüll, Einleitung in die Mischna, S. 168 führt den Ursprung der Sentenz auf Meïrs Gewerbe zurück und übersetzt מסיים »als er es zu Ende geschrieben.« Vielleicht that R. Meïr diesen Ausspruch im Hinblick auf seine, verschiedene Verse des Buches Hiob betreffende Unterhaltung mit seinem abtrünnigen Lehrer (Kohel. rab. zu 7, 8 u. a.) Uebrigens galt schon in alter Zeit das Hiobbuch als Lieblingslektüre.

[2]) Genesis rab. c. 1 .והנה טוב מאוד רבי מאיר אומר זה מות

[3]) Numeri rab. c. 11; vgl. Ketubot 104a.

nach dem Tode. Alles geht nach Verdienst, und ein Lohn ist gesetzt auf die Mühe. Diese jenseitige Vergeltung versinnbildlicht auch R. Meïr in dem Zukunftsmahle der Frommen. Ein König lud einst seine Diener zu einem Freudenfeste, ohne die Zeit zu bestimmen. Die Klugen rüsteten sich und harrten im Feiergewande an der Schwelle des Palastes, da sie ja der Fürst sofort rufen könnte; die Törichten blieben bei ihrer Arbeit, weil sie keine Vorbereitungen wahrnahmen. Plötzlich rief der König seine Diener. Die Klugen traten geschmückt ein, die Törichten in schmutzigen Gewändern. Der König liess beide, die Frommen und die Sünder, zur Tafel zu, jenen stellte er kostbare Speisen und Getränke vor, diese aber mussten hungern und dursten, denn so heist es Jesaia (65,13-14): So spricht der Ewige: meine Diener werden essen, ihr aber werdet hungern, sie werden trinken, ihr aber werdet dursten, sie werden vor Herzensfreuden aufjauchzen, ihr aber werdet in Seelenkummer wehklagen.[1]) Den Sünder trifft also nach dieser Lehre nicht eine besondere Strafe, er geht nur des Lohnes der Frommen verlustig. Unerschütterlich wie an die Vergeltung glaubt R. Meïr auch an die Unsterblichkeit und an des Menschen Auferstehung,

---

[1]) Sabbat 153a, Kohel. rab. zu 9,8: »Zu jeder Zeit seien deine Gewänder rein, und das Oel fehle nicht auf deinem Haupte«. Vgl. Jalkut Koh. § 979 und Ebel rabbati c. 8. Das Gleichnis gehört ursprünglich R. Jochanan b. Sakkai an, in dessen Namen im Midrasch R. Jehuda ha-Nasi, im Talmud R. Elieser b. Hyrkanos es berichtet. Jochanan lässt nur die Frommen sich niedersetzen, die Frevler aber stehend zuschauen; R. Meïr ändert in beiden Quellen das Gleichnis. Im Midrasch trägt seine Ansicht ein Weiser זיותאי (vgl. Matnas Kehuna z. St.), im Talmud sein Schwiegersohn vor; im Midrasch, der das Gleichnis breiter erzählt, sind es nicht Diener, sondern Gäste, und hier ist der König erzürnt, dass sie nicht nur sein Wort, sondern auch seinen Palast, Gottes Gebot und die andere Welt misachtet hätten. Ueber das Zukunftsmahl, welches natürlich, wie schon die Alten bemerken, nur ein Bild der geistigen Freuden des Jenseits ist, vgl. Hamburger, Realencyklopädie, II. S. 1312.

die er wiederholt in Religionsgesprächen mit Bibelstellen belegt oder mit den Waffen der Ironie verficht. Die Toten werden sich einst erheben, denn Gott ist ein treuer Hüter unserer geliebten Pfänder: das nackt in den Boden gesenkte Samenkorn spriesst herrlich empor, warum sollte der fromme Mensch nicht einst wieder aus der Erde erstehen, in die er bekleidet gesenkt worden ist![1])

Diese Lehren des Talmudweisen atmen einer erhabenen sittlichen Ernst, der etwas Tiefführendes in sich birgt und eine Hoheit des Gedankens, die eine noch grössere Bewunderung in uns wecken wird, wenn wir die eigentliche Sittenlehre des jüdischen Philosophen betrachten.

3. Seine Sittenlehre.

Die Ethik des R. Meïr lehrt uns, alle Menschentugenden in ihrer höchsten Vollendung zu erstreben. „Sei demutsvoll vor jedermann!" war einer seiner vorzüglichsten Aussprüche. (Abot IV,12.) „Verleumde nicht, denn die böse Zunge wird nimmer bestehen!" (Sota 35a) „Sei schamhaft, denn der Sittenreine sündigt nicht so bald, und wer die Scham nicht kennt, gewiss, dessen Eltern haben nimmer am Sinai gestanden."[2]) „Begnüge dich mit deinem Lose, denn nur der Zufriedene ist reich!"[3]) „Erwirb dir einen guten Namen und heil dir, wenn du

---

[1]) Sanhedrin 90b, Kohel. rab, zu 5,10. Auch in der Bibel suchte R. Meïr die Auferstehung durch eine homiletische Deutung von Exodus 15,1 und Josua 8,30 nachzuweisen. (Sanhedrin 91b)

[2]) Nedarim 20a, von א״א überliefert; vgl. Genesis rab. c. 8, Jer. Kidd. IV,65c., Mechilta Jitro c. 9.

[3]) Sabbat 25b. איזה עשיר כל שיש לו נחת רוח בעשרו Wir folgten der Erklärung Raschis, während Samuel Edels z. St. den Satz deutet: »Reich ist, wer von seinem Reichtum den wahren Genuss empfindet« Meïrs Collegen sind anderer Meinung; der vermögende R. Tarfon nennt reich den Besitzer von Feldern und Weinbergen, Akiba den Gatten eines züchtigen, wackeren Weibes. Jeder nimmt seinen Ausspruch aus seinem Leben: Meïr freut sich seines geringen Verdienstes und preist die Zufriedenheit.

ihn erworben!“ (Berachot 17a) „Sei nicht stolz und erhebe dich nicht, denn Gott würde es dir vergelten.“ (Exod. rab. c. 30) „Beschäme niemand, mag er hoch oder niedrig stehen, denn alle Menschen sind gleich!“[1]) Besänftige deinen Nächsten nicht in seinem Zorne, (denn es wäre ein nutzlos Bemühen), tröste ihn nicht, wenn noch der Tote vor ihm liegt und gehe nicht in sein Haus am Tage seines Sturzes! Liebe deine Zurechtweiser und hasse deine Schmeichler, denn jene erringen dir das Jenseits, diese lassen es dich verlieren.[2]) Was man dir auch Böses gethan, vergilt es mit Gutem und gleiche deinem Gotte, der die Sünde vergiebt und den Frevel verzeiht! (Exod. rab. c. 26) Heil dem, der sich des Armen annimmt, singt der Psalmist (41,2.): Das ist der Mensch, deutet R. Meïr, der seine Leidenschaften bezwingt, der von den Fesseln sinnlicher Begierde sich befreit und den guten Trieb über den bösen herrschen lässt. (Lev. rab. c. 34.) Der Mensch thue überhaupt keine Gelübde, denn er weiss nicht, ob er sie einlösen kann. (Nedarim 9a) Träume sind Schäume, sie bringen nicht Schaden und nicht Gewinn.[3]) Der Vater lasse seinen Sohn ein sauberes und leichtes Handwerk lernen, denn gross ist der Wert der Arbeit (Kidd. 82a). Für den gestohlenen Ochsen, dessen Arbeit man gestört, muss der Dieb das Fünffache zahlen, für das Lamm, welches nicht arbeiten kann, nur den vierfachen Preis (Baba kama 79b). Man sei gastlich gegen den Fremden und geleite ihn; endlos ist der Lohn des Geleitens, und wer es nicht thut, gleicht einem Mörder.[4]) Der

---

[1]) Baba kama 86a, im Ggs. zu R. Jehudah, der, natürlich nur in Bezug auf die Strafe, zwischen hoch und niedrig unterscheidet; allerdings bezieht sich der Ausspruch zunächst auf Israel.

[2]) Abot de R. Nathan c. 29. R. Simon b. Elasar im Namen des R. Meïr, im Pirke de R. Elieser c. 4 lehrt es ersterer allein.

[3]) Gittin 52a, Horajot 13b. דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין Der Weise fand selbst Gelegenheit, sein Wort im Leben zu bethätigen.

[4]) Sota 46b; den einen der beiden Aussprüche überl. R. Jochanan.

Mensch sei rechtlich gesinnt gegen seinen Nächsten. Es ist streng verboten, in jemand zu dringen, bei ihm zu speisen, weil man weiss, dass er nichts geniessen, ihm Geschenke zu schicken, weil man weiss, dass er sie nicht annehmen wird, oder einem Gast aus einem Fasse, das schon verkauft ist, Wein schöpfen zu wollen, denn man „stiehlt die Gedanken" des Nächsten, man täuscht ihn über die Wahrheit und verpflichtet ihn zu unverdientem Danke.[1] Gott sitzt in der Höhe zu Gericht und straft den Uebermut und Treubruch der Menschen.[2] Die Söhne Samuels beugten schon das Recht, da sie den Levitenanteil für sich forderten (Sabbat 56a); wer im Geheimen sich vergeht, dessen Sünde wird der Herr laut verkünden (Sota 3a), und die Frevler werden, Mass um Mass, nach ihrem Frevel gerichtet werden.[3] Der Mensch sei wohlthätig gegen den Armen. Einst kam R. Meïr nach Mamla, wo alle Einwohner schwarzes Haar hatten; da sagte er ihnen: „Ihr stammet gewiss vom Hause Elis ab, von dem es heisst: aller Zuwachs deines Hauses soll jung sterben!" (Samuel I. 2, 32.) Da flehten sie zu ihm: „Rabbi, bete für uns!" Er aber sagte ihnen: „Gehet hin, übet Liebeswerke, und ihr werdet alt werden, denn so heisst es (Proverbien 16,31): Das graue Haar ist eine Ehrenkrone, auf dem Wege der Wohltätigkeit wird man es finden."[4] Der Frevler könnte dich vielleicht fragen, so lehrt R. Meïr, wenn Gott die Armen liebt, warum ernährt er sie nicht? Sage ihm, damit wir durch Wohlhtun uns retten

[1] Chulin 94a, Tos. Baba batra VI, M. Derech erez c. 8. Das »Stehlen des Gedankens« heisst גניבת דעת. Dieser Ausspruch wurde später, auch dem Nichtjuden gegenüber, zum Gesetze erhoben. (Schulchan aruch, Choschen mischpat 228b.)

[2] Exod. rab. c. 30; vgl. Jalkut Jes. 264, Daniel 1064.

[3] Sanhedrin 100a, Genesis rabba c. 26.

[4] Gen. rab. c. 59, Jalk. Gen. 103, Sam. 96, Sprüche 956, Midr. Samuel c. 8. Sie waren alle jung, kein Greis war unter ihnen. R. Meïr nimmt hier das Wort צדקה in der nachbiblischen Bedeutung »Wohlthätigkeit«.

können vor den Strafen der Hölle.[1]) Diese Wohltätigkeit gegen den Nebenmenschen muss selbst den Tod überdauern. „Es ist eine heilige Pflicht, die Worte eines Sterbenden zu erfüllen“, so lautet ein später zur Gesetzesnorm erhobener Ausspruch des Weisen[2]), und in Anknüpfung an die Worte (Kohel. 7, 2): „Der Lebende nehme es sich zu Herzen“ lehrt Meïr ergreifend: „Uebe Liebeswerke, damit man sie auch an dir übe, halte Totenklage, damit man auch um dich klage, bestatte, auf dass man dich bestatte, geleite, auf das man dir das Geleit gebe!“[3]) Wir schliessen die Sittenlehre des Weisen mit seinem Preise des Friedens. „Gross ist der Friede!“ ruft R. Meïr aus, „nichts Schöneres hat Gott geschaffen, als den Frieden und den Gerechten hat er diese Himmelsgabe verliehen.“ (Num. rab. c 11.) Als zwei seiner Nachbarn einst in erbitterter Fehde lebten, ruhte R. Meïr nicht eher, bis er Frieden unter ihnen gestiftet, und der „Engel der Zwietracht“ zornerfüllt weichen musste (Gittin 52a), und folgende Erzählung zeichnet ihn selbst als das leuchtende Muster von Demut und Friedensliebe. Einst hielt er[4]), wahrscheinlich bei Tiberias, am Freitag Abend[5]), wie ge-

---

[1]) Baba batra 10a. Diese Frage hatte einst der Statthalter Rufus an Akiba gerichtet, und der Rabbi hatte ihm diese Antwort gegeben. R. Meïr, der dieser Unterredung, welche sich a. a. St. noch fortspinnt, beigewohnt haben mag, überliefert sie im Namen seines Lehrers. Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten, S. 295, Anm. 1.

[2]) Gittin 14b, 40a, Ketubot 70a. מצוה לקיים דברי המת

[3]) Ketubot 72a, Nedarim 83b, Moed katan 28b, Tos. Ket. VII. Tos. Megilla IV., Jer. Ket. VII, 31b im Namen Akibas überl.; anonym in Koh. rab. zu 7, 2. Die Reihenfolge der Satzglieder ist in den Ueberlieferungen verschieden; in Koh. rab. steht noch ein 5. Glied. Der Spruch ist in aramäischer Sprache abgefasst עבד דיעבדון ספוד דיספדון קבור דיקברון לווי דילוון.

[4]) Lev. rab. c. 9. Jer. Sota I, 16d, Numeri rab. c. 9, Deutoron. rab. c. 5.

[5]) Grätz (IV, 190) irrt, wenn er diese Vorträge (כל לילי שבא in Leviticus rab. oder שובא in Jeruschalmi Sota) auf Sabbatausgang setzt, dieselben wurden vielmehr fast immer Freitag

wöhnlich, einen Vortrag. Unter den Zuhörern befand sich ein Weib, das seinen Worten unverdrossen lauschte, bis er das Lehrhaus verliess. Sie kam spät nach Hause, da es schon finster war. „Wo weiltest du bis jetzt?“ fuhr ihr Mann sie an. „Ich sass und hörte die Stimme des Vortragenden“ erwiderte sie. „Bei Gott“, schwur jetzt ihr Gatte, „du sollst nicht wieder dieses Haus betreten, bis du deinem Lehrer in das Antlitz gespieen hast!“ So sass sie denn traurig eine Woche, eine zweite und dritte, bis ihre Nachbarinnen sie in das Lehrhaus führten. R. Meïr, der von dem Vorfall Kunde erhalten[1]), fragte, ob ein Weib es verstünde, ihm „in das Auge zu flüstern“[2]), da es ihn schmerzte. Die Nachbarinnen bezeichneten jenes Weib als eine Flüsterkundige, doch diese mochte es nicht thun, da sie die Kunst des Flüsterns nicht verstünde. Da rief der Robbi: „So speie mir wenigstens siebenmal ins Antlitz, und ich werde geheilt werden!“ Sie that es und er sagte ihr: „Gehe heim und sage deinem Manne: Du hiessest mich ihm einmal in das Antlitz speien, ich habe es siebenmal gethan“. Bestürzt fragten ihn seine

---

Abend (כל ערובת שובה Numeri rab.) in der Synagoge gehalten. Im Jeruschalmi wird auch der Ort genannt חמתא, also Tiberias oder Hamat bei Tiberias.

[1]) In Deut. r. sagt es ihm nicht, wie in Exod. r., Lev. r. und Jer. der hl. Geist, sondern der Prophet Elia, hier fehlen auch die Nachbarinnen, und das Weib speit dem Rabbi ohne weiteres in das Antlitz.

[2]) Das »Flüstern in das Auge« galt fast bei allen Völkern des Altertums als ein Schutzmittel gegen den bösen Blick und als Heilmittel gegen Augenschmerzen. Dieses Mittels, das auch im Talmud (Sanh. 101a, Schebuot 15b) erwähnt wird, bestand in dem leisen Flüstern von Bibelversen und sonstigen Geheimsprüchen. (vgl. Horowicz, Literaturblatt der Jüd. Presse 1873, Nr. 1.) Als anderes Schutzmittel galt es, wie hier, in das Antlitz zu speien, (vgl. Theokrit, Idyllen 6, 39 »dass nicht das böse Auge mir schade, speie ich mir dreimal in den Busen«), den Daumen der rechten Hand mit der linken zu fassen und umgekehrt und einen Spruch herzusagen; vgl. Wiesner, Scholien zum Talmud I, 52.

Schüler: „Rabbi! verachtet man so die Thora?“ Er erwiderte: „Genügt es Meïr nicht, seinem Schöpfer zu gleichen? Denn R. Ismael lehrte: Gross ist der Friede! Soll doch Gottes heiliger Name bei der Entsühnung einer des Ehebruchs verdächtigten Frau im Wasser ausgelöscht werden, um den Frieden zwischen Mann und Weib zu erhalten, und Meïr sollte es nicht thun?“

4. Heiden, Judenchristen, Samaritaner, Am-haarez.

Die freisinnigen, menschenfreundlichen Anschauungen verlassen den Weisen auch gegenüber dem Andersdenkenden und Andersgläubigen nicht, wofür nicht nur sein Umgang mit dem abtrünnigen Elischa und sein Freundschaftsbund mit einem heidnischen Philosophen, sondern auch, und nicht in letzter Reihe, seine Lehre zeugt. Schon im Altertum berühmt war der nach talmudischer Ueberlieferung unserem Weisen angehörende Ausspruch: „Auch der Heide, der Götzendiener, welcher sich mit der Thora beschäftigt, die jüdische Lehre also zum Massstabe seines Handelns wählt, ist dem Hohenpriester gleich zu achten, denn es heisst (Lev. 18,5): „Die Gesetze soll der Mensch beobachten, um in ihnen zu leben, nicht der Priester, der Levit oder Israelit, sondern der Mensch heisst es, und auch die Heiden sind Menschen.“[1]) Nicht minder human ist der Satz, dass der Heide ein Ger-Toschab, ein Beisass-Thorproselyt wird, (der in Palästina wohnen durfte und gewisse Wohlthaten

---

[1]) Sanhedrin 59a, Baba kama 38a, Aboda sara 3a. היה רמ״א מניין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים לוים וישראלים לא נאמר אלא האדם הא למדת שאפילו עו״כ ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול. Wir citieren nach der Wilnaer Ausgabe; vgl. Sifra, Achre mot, פרשה 9, wo der Ausspruch den Tannai R. Jeremia zum Autor hat und noch durch andere Schriftstellen gestützt wird. Der etwa 50 Jahre später lebende R. Jochanan spricht bereits das Wort aus: »Die Fremden des Auslandes sind keine Götzendiener, sie halten nur fest an der Sitte der Väter.« (Chulin 13b.)

genoss), sobald er vor drei Gesetzestreuen, Chaberim, sich verpflichtet, dem Götzendienste zu entsagen.[1]) Wurden so einerseits die Heiden den Israeliten gleichgestellt, so musste andererseits gegen ihren Unglauben und ihre Unzucht, die unmittelbaren Folgen ihres Götzendienstes, strenge Warnung erhoben werden. Die Worte der Schrift: „Und nach ihren Satzungen sollet ihr nicht wandeln" verbieten nicht etwa, so wurde gelehrt (Sifra zu Achre mot c. 9.), nach ihrer Weise Häuser zu bauen und Weinberge zu pflanzen, sondern wollen die Unzucht der Heiden aus eurer Mitte bannen, und R. Meïr hat ohne Zweifel die erschwerendsten Bestimmungen über den Verkehr mit Götzendienern getroffen, Bestimmungen, die zwar zumeist keine gesetzliche Anerkennung fanden, die aber seinen tiefen Blick in die Verhältnisse der Zeit wie sein Streben erkennen lassen, mit aller Strenge und um jeden Preis die Reinheit und Unantastbarkeit der sinaitischen Lehre zu erhalten. R. Meïr verbietet, eine Stadt an dem Tage zu betreten, da ein heidnisches Fest in ihr gefeiert wird, (Aboda sara 12a) oder, um an dem Götzendienst auch keinen mittelbaren Anteil zu nehmen, den Heiden irgend etwas zu verkaufen, was für denselben Verwendung finden könnte (Aboda sara 20b, 21a). Eine Israelitin darf die Kinder eines Heiden weder säugen noch erziehen, weil sie dem Götzen einen Anhänger gewinnt (Aboda sara 26a, Tos. ibid. III), eine Heidin darf ein jüdisches Kind weder säugen noch erziehen, weil sie des Mordes verdächtig erscheint.[2]) Aus demselben Grunde darf man einen heid-

---

[1]) Abod. sara 64b im Ggs. zu den Weisen, die erschwerend mindestens die Erfüllung der 7 noachidischen Gebote fordern: 1. Enthaltung von Götzendienst, 2. von Gotteslästerung, 3. von Mord, 4. von Raub, 5. von Incest, 6. vom Genuss eines vom lebenden Tiere abgeschnittenen Gliedes, 7. Gebot der Rechtspflege.

[2]) Ibid. R. Meïr begründet dieses Verbot mit dem Hinweis auf bestimmte Fälle und berichtet, dass die heidnischen Erzieherinnen das zarte Hirn des Kindes einzudrücken pflegen, ohne dass man es erkennt, und dass die heidnische Amme Gift auf die Brust legt.

nischen Arzt nicht zur Beschneidung oder zu lebensgefährlichen Krankheiten rufen (Aboda sara 26 b) oder von einem Heiden sich scheren lassen (ibid. 27a). Wein, Fischfett und Käse von Heiden darf man weder geniessen noch Handel damit treiben (Aboda sara 29b). Auch von ihren Standbildern darf man keine Nutzniessung haben, weil sie einmal im Jahre angebetet werden[1]), und ein heidnisches Theater oder den Cirkus soll man nicht besuchen, weil dort Götzendienst getrieben werde.[2]) Diese Aussprüche des Gesetzeslehrers, dem Götzendienst, Mord und Gewissenlosigkeit unzertrennliche Dinge sind, erscheinen durchaus begreiflich, wenn wir jene Zeit ins Auge fassen und bedenken, dass es galt, den politisch aufgelösten Körper nach innen gesund zu erhalten und vor dem Aufgehen in das heidnische Rom, den tötlich gehassten Nationalfeind, zu bewahren.

Weniger feindselig war die Stellung unseres Weisen zu den Judenchristen, deren Einfluss als nicht so gefährlich galt. Trotzdem stand er mit ihnen keineswegs in einem freundschaftlichen Verhältnisse, ja, er will ihnen sogar fluchen, da sie, die Nachbarn, ihm sein Leben verbittern, als die kluge Beruria, seine Gattin, die sich wiederholt mit Judenchristen unterredet, ihn zur Besinnung zurückführt. Gegen das Judenchristentum mag Meïrs Anordnung gerichtet sein, dass beim Lesen des Schema zwischen dem

---

[1]) Ibid. 40b. Die Weisen gestatten in allen angeführten Fällen die Nutzniessung, doch verbieten sie den Handel mit Standbildern, wenn diese, wie gewöhnlich einen Stock, einen Vogel oder Ball in der Hand tragen. Jn dem Wohnorte R. Meïrs wurde ebenfalls ein Standbild einmal im Jahre angebetet. (ibid.)

[2]) Aboda sara 18b, Tos. ibid. c. II. Nach den Weisen soll man Theater und Cirkus nicht besuchen, um nicht »auf der Bank der Spötter zu sitzen«. Ein anderer Ausspruch Meïrs teilt uns die grossen Feste der Heiden mit, an denen und vor welchen man mit diesen nicht verkehren dürfe: die Kalenden, Saturnalien, die Triumph-, Krönungs-, Geburts- und Todestage der Könige. Aboda sara 8a; vgl. Rappoport, erech millin, v. איד.

Bekenntnis der Gotteseinheit und dem folgenden Abschnitte (Deutor. VI, 5-9) keine Unterbrechung stattfinden solle[1]).

In der Stellung der Rabbinen zu den Samaritanern trat unter R. Meïr eine entscheidende Wendung ein. Zunächst vermochten zwar selbst die Verleumdungen, mit denen die Samaritaner bei Hadrian vielleicht den Tempelbau hintertrieben hatten, und der Fall Betters durch den angeblichen Verrat eines Samaritaners den toleranten Standpunkt, welchen die Rabbinen ihnen gegenüber einnahmen, nicht zu ändern. Noch R. Simon b. Gamliel, der Synedrialpräsident von Uscha, erachtet die Cuthäer für vollständige Israeliten (Jer. Ketub. III, 27a) und behauptet, dass sie die Religionsgesetze, soweit sie dieselben überhaupt befolgen, gewissenhafter als die Israeliten vollziehen.[2]) Sie gelten bei vielen religiösen Handlungen als glaubwürdig, ihr ungesäuertes Brot darf am Pessach gebraucht[3]), die von ihnen geschlachteten Tiere genossen werden, und selbst R. Meïr sitzt an der reichgedeckten Tafel eines Samaritaners.[4]) Plötzlich ändern sich die Verhältnisse. Man sagte, sie hätten den Göttern Weinopfer gespendet und verehrten eine Taubengestalt auf dem Berge Gerisim[5]).

---

[1]) Pesachim 56a. Dass R. Meïr die Evangelien kannte, zeigt sein Ausspruch Sabbat 116a in den nicht censierten Ausgaben; vgl. Dikduke Sofrim zur Stelle.

[2]) Kidd. 76a, Chulin 4a. כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בהם יותר מישראל.

[3]) Kidd. 76a, Tos. Pesachim I. S. 156; vgl. Jer. Pesach. I, 27b.

[4]) Pesikta de Rab Kahana, Buber, S. 59, Jalkut Mischle § 950.

[5]) Die Ueberlieferung eines späteren Lehrers, dass die Samaritaner eine Vogelgestalt auf dem Gerisim verehrt hätten, ist erwiesen richtig; nur scheint es unhistorisch zu sein, wenn er die Anbetung der Taube als Grund der Verbote R. Meïrs angiebt. Denn diese datieren aus der Zeit um 150, während das Edikt Diokletians gegen die Christen, auf welches die heidnischen Libationen der Samaritaner zurückgeführt werden, in das Jahr 303 fällt. Das samaritanische Chronikon berichtet ebenfalls von einer Vogelgestalt, welche die Römer zur Kränkung der Samaritaner aufgestellt und

Sie haben ihren Wandel verdorben, so hiess es, und R. Simon b. Elasar brachte über sie seinem Lehrer Meïr einen ungünstigen Bericht. Daraufhin verbot R. Meïr, der ja sonst die Samaritaner nicht, wie Ismael, für „Löwenproselyten" sondern mit Akiba für „wahre Proselyten" erklärt[1]), den Genuss ihres Weines, was zum Beschluss des Gerichtshofes erhoben wurde (Chulin 6a), und er verbot die Beschneidung durch einen Samaritaner (Aboda sara 26b). Die von ihnen geschlachteten Tiere wurden nur in dem Fall zum Genuss erlaubt, wenn Israeliten die Aufsicht beim Schlachten führten, die Kluft zwischen Juden und Samaritanern erweiterte sich immer mehr, und R. Jehuda ha-Nasi und spätere Gesetzeslehrer erklärten sie vollends für Heiden.[2]) Bei aller Strenge aber erkennen wir auch hier wieder die tolerante Denkart unseres Weisen, der zwar für die bedrohte Lehre zu den erschwerendsten Massregeln gegen die Samaritaner greift, sonst jedoch keinen Augenblick zaudert, weiteren persönlichen Verkehr mit ihnen zu pflegen und in geistreich witzigen Religionsgesprächen über das von ihnen geleugnete Auferstehungsdogma oder auch über ihre Abstammung und die Heiligkeit ihres Berges ihre törichten Ansichten zu widerlegen.

---

diese, um der Verfolgung zu entgehen, wie Frankel, »Ueber den Einfluss der pal. Exegese usw. S. 251 meint, vorgeblich angebetet hätten: den Gesetzeslehrern allein schon eine genügende Veranlassung zu ihrer Ausschliessung. Nach Asarja de Rossi (Meor enajim c. 21) hätten sie die Taube, das Bild der assyrischen Fahne, beibehalten, was aber sonst nirgends überliefert wird; n. a. hätte Hadrian einen ehernen Vogel auf dem Gerisim aufgepflanzt und den Samaritanern das Betreten des Berges verboten. (Sam. Buch Josua, c. 48--50.) Die Verbote R. Meïrs stützten sich sicher auf Thatsachen, welche die überdies schon gehegten Zweifel an der treuen Gesetzeserfüllung der Samaritaner verstärkten.

[1]) סבר ר״מ כותים גרי אמת הן; vgl. Kidd. 75b, Baba kama 38b, Sanh. 85b, Nidda 32a Tosafot und Einleitung S. 5.

[2]) Jer. Ket. III, 27a. רבי אומר כותי כגוי R. Abbahu, R. Ami und R. Assi verschärften noch diese Strenge; Chulin 6a u. a. a. St.

Ein eigenartiges Interesse schliesslich bietet uns die Stellung R. Meïrs gegenüber dem Am-haarez. Wir haben bereits an früherer Stelle die Bedeutung des Begriffes Am-haarez und die Aussprüche der Rabbinen über denselben kennen gelernt. R. Meïr vertritt einen strengeren Standpunkt: „Wer seine Tochter an einen Am-haarez verheiratet, liefert sie gleichsam gefesselt dem Löwen aus, denn der Löwe zerreisst und frisst ohne Scham, und schamlos auch schlägt und geniesst der Am-haarez.“[1]) Dieser Ausspruch hatte sicher eine niedere Stufe jener nach der Ueberlieferung in verschiedene Klassen geteilten Volksschicht im Auge, die dem Himmel trotzt und sittenlos auch das schwache Weib nicht schont. Im übrigen grenzt er den Begriff des Am-haarez in seine ursprüngliche Bedeutung ein, dass er seine Früchte weder verzehnte noch in Reinheit geniesse[2]), und trifft noch einige den letzteren Punkt betreffende Anordnungen.[3]) Trotz alledem verleugnete er auch hier nicht die Gebote der Menschenliebe, und so oft er einen greisen Am-haarez erblickte, grüsste er ihn und stand vor ihm auf (Jer. Bikkurrim III, 65c).

So erkennen wir in R. Meïr den strengen Hüter des Gesetzes, der in gefahrvoller Zeit seinen Glauben und sein Volk vor fremden Einflüssen schützen und in der überlieferten Reinheit erhalten will, zugleich aber auch den warmen Menschenfreund, der kein Vorurteil kennt, keinen Unterschied zwischen den Bekenntnissen und Ständen gelten lässt, gleich freundlich mit Judenchristen und Samaritanern verkehrt, und selbst um die Stirn des Götzendieners das priesterliche Diadem zu flechten bereit ist. —

5. Homiletische Deutungen.

Die Hauptthätigkeit des Agadisten war die Schrift-

---

[1]) Perachim 49b כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי

[2]) ibid. איזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי רבי מאיר

[3]) Taharot VII, 2; vgl. auch Tos. Demai II, Aboda sara 7a, Bechorot 30b.

erklärung, die sich von der nüchternen Exegese, der einfachen Wortdeutung nach bestimmten Regeln[1]) bis zu der Ausschmückung der biblischen Gestalten und Ereignisse, bis zur Allegorie, zum Gleichnis und zur Fabel erhob und der Phantasie des Volkslehrers einen weiten Spielraum gewährte. Solcher homiletischen Deutungen, die auf das Gemüt der Zuhörer einen erziehlichen und versittlichenden Einfluss ausüben und sie zugleich mit Bewunderung für die Vergangenheit und mit Begeisterung für die Lehre erfüllen sollten, mitunter auch nur als geistvolle Spielereien sich erweisen, hat sich eine Reihe auch von R. Meïr erhalten, von denen wir die interessantesten folgen lassen. Eine Lieblingsfigur der Agada und auch unseres Weisen ist der erste Mensch. Adam, so lehrt R. Meïr, war ein überaus frommer Mann, denn als er sah, dass der Tod über ihn verhängt war, da fastete er, sonderte sich von seiner Frau ab und legte Schürzen von Feigenblättern an je 130 Jahre.[2]) Den Staub, aus dem Adam geschaffen worden, nahm Gott von der ganzen Erde (Sanhedrin 38a), und nicht Kleider aus Fellen, sondern Lichtgewänder machte ihm der Herr, weil die Kleider des ersten Menschen derRaute glichen, die nach unten weit, nach oben eng zusammen-

---

[1]) So kennen wir die 32 agadischen Regeln des R. Elieser ben Jose haglili, die Ueberlieferung der Agada, מסורת אגדה, das mnemotechnische Notarikon נוטריקון, durch das man ein Wort in mehrere zerlegt, die Deutung der Nebeneinanderstellung סמיכין, auch die Formel אל תקרי, die zuerst in der Mischna bei R. Ismael erscheint (vgl. Frankel, Ueber den Einfluss u. s. w. S. 22) diente zur agadischen Auslegung der Schrift. Wenn das überlieferte Schriftwort die agadische Sentenz nicht ganz entsprechend wiederzugeben schien, so änderte man Buchstaben oder auch nur Vokale oder trennte ein Wort in zwei Worte, und dann heisst es stets: »Lies nicht so, wie es geschrieben steht, sondern so . .« Ueber den Sinn dieses אל תקרי vergl. Bamberger, קורא באמת, Einleitung.

[2]) Erubin 18b. Die Zahl 130 ist der bibl. Ueberl. entnommen, dass bei der Geburt des Set Adam 130 Jahre alt gewesen sei. (Gen. 5,3.)

schliesst.[1]) Diese Erklärung, welche auf einer geringen Buchstabenveränderung beruht, gehört zu den agadischen Randbemerkungen, welche R. Meïr in sein Thoraexemplar schrieb.[2]) Gross war die Schlange, deutet R. Meïr, gross aber auch ihr Fall.[3]) Trockene Exegese ist es, wenn er zu den Worten der Schrift: „Und Hagar warf den Knaben unter eines der Gesträuche" hinzufügt: „Wachholderbäume pflegen in der Wüste zu wachsen". (Gen. rab. c. 53.) Gern weilt der Agadist auch bei den Erzvätern und Erzmüttern[4]), mit besonderer Vorliebe aber bei Moses, dessen Gestalt

---

[1]) Gen. rab. c. 20 zu Genesis 3,21. בתורתו של ר״מ מצאו כתוב כתנות אור (statt כתנות עור) אלו בגדי אדם הראשון שהן דומים לפיגום - πήγανον רחבים מלמטה וצרין מלמעלה (Raschi liest פנס = Laterne). Brüll, Jahrbücher für jüd. Gesch. und Lit. I (1874), S. 236 meint, der Gedanke, dass die Bereitung von Ledergewändern nicht hätte durch Gott geschehen können, habe eine solche Aenderung empfohlen. Die Agada, dass Gott den ersten Menschen mit einem Lichtgewande umhüllt, oder die irdische Kleidung Adams mit der Ehrenwolke bedeckt habe, lehrt auch ein Ausspruch in Pirke de R. Elieser c. 14; vgl. dazu Tanchuma, בראשית, Ausg. Buber S. 18.

[2]) Die anderen uns überlieferten Textvarianten stehen Gen. rab. c. 9 zu 1,31 בתורתו של ר״מ מצאו כתוב והנה טוב מאד והנה טוב מות, anscheinend eine Tendenzcorrectur (vgl. Brüll a. a. St. S. 235). die den erhabenen Gedanken, dass der Tod ein köstliches Gut sei, gegen die dualistische Weltanschauung, welche den Tod als eine Einrichtung des bösen Princips ansieht, ins Feld führt. Ferner Gen. rab. c. 94 zu 46, 23 ובני דן חשים בתורתן של ר״מ מצאו כתוב ובן דן חשים, um zu vermeiden, dass man aus der Pluralform des Namens auf mehrere Söhne Dans schliesse. Diese Variante steht übrigens in dem Midr. Bereschit-Rabbati (vgl. weiter Excurs I) nicht. Schliesslich Jer. Taanit I, 64a zu Jesaia 21, 11. בספרו של ר״מ מצאו כתוב משא דומה משא רומי. Vgl. Hieronymus zur Stelle: Quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt und Pesikta, ed. Buber, 68a. R. Meïr mochte mit dieser Aenderung homiletisch andeuten wollen, dass schon Jesaia den Untergang der Herrscherin Rom prophezeit.

[3]) Gen. r. c. 19. ערום מכל ארור מכל Der Gedanke: Mass um Mass.

[4]) Abraham wird gleich Hiob und Joseph gottesfürchtig genannt, Num. r. c. 21, über die Erzmütter und besonders Sara handelt Gen. r. c. 45, 48, 85; über Joseph Gen. r. 84.; Tanchuma וישב, Buber, S. 180; Pesikta de R. Kahana, ed. Buber, S. 95a.

von einem Sagenkranze umwunden wird vom Tage der Geburt bis zu der Stunde seines Todes. Als Moses das Licht der Welt erblickte, sah seine Mutter, dass er gut war: „gut“ war sein Name, bemerkt R. Meïr.[1] Gott machte ihn zu seinem Dolmetsch mit Israel (Exod. rab. c. 6), er gewährte ihm zwei Bitten, Schonung und Erbarmen auch unverdient zu üben, er verweigerte ihm aber die Bitte, ihm sein Antlitz zu zeigen (Berachot 7a), und Gott nahm eine feurige Münze vom Throne seiner Herrlichkeit und wies sie Moses mit den Worten: „Dieses sollen sie als Schekel geben, befahl ich, solches sollen sie geben.[2]) Als der Todesengel zu Moses kam und ihm sagte: „Gott sendet mich zu dir, denn du sollst heute scheiden“, antwortete ihm Moses: „Gehe weg von hier, ich will den Herrn preisen: ich werde nicht sterben, nein, ich lebe und verkünde die Werke Gottes“ (Psalm 118,17). Der Himmelsbote erwiderte: „Was rühmst du dich, Himmel und Erde preisen ihn jede Stunde: denn die Himmel verkünden die Ehre Gottes und das Werk seiner Hände kündet die Wölbung“ (Psalm 19,2). „So will ich sie zum Schweigen bringen und allein ihn verherrlichen: Horchet auf, ihr Himmel, und ich will reden, und die Erde soll hören die Worte meines Mundes“ (Deut. 32,1). Der Engel kam ein zweites Mal, doch er muss entfliehen, da Moses den Gottesnamen ausspricht. Als er aber zum dritten Male naht, ruft der Prophet: „Gott hat es über mich bestimmt, und ich muss mich dem Todesspruche fügen, denn „der Fels, gerecht ist sein Thun“, (Deut. 32,4) und Moses

---

1) Sota 12a, Exod. r. c. 11; vgl. Deut. r. c. 9, Abot de R. Nathan c. 2, Midr. Tillim 9. אחרים ist hier nicht R. Meïr, vgl. Tosasot zu Sota 13a und Seder hadorot II. S. 261.

2) זה יתנו כזה יתנו Numeri rab. c. 11, Jer. Schekalim I, 46b, Tanchuma כי תשא, Buber, S. 108; נשא. S. 35. Die alten Erklärer bemerken dazu איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן Gott verlangt nicht eine Gabe im Verhältnis zu seiner Grösse, sondern nach der Kraft der Menschen.

geht hin, um zu sterben. (Deut. rab. c. 11.) Dieses Bild von dem Hinscheiden des grossen Lehrers entrollte R. Meïr vor seinen Zuhörern, und es musste gewiss ergreifen und hinreissen. Auch das im heiligen Geiste geschriebene Esterbuch (Megilla 7a) gab zu Deutungen reichen Stoff. Ester war ihr eigentlicher Name, sagt R. Meïr, doch Hadassa, die Myrthe, wurde sie genannt, weil die Gerechten Myrthen heissen (Megilla 13a; vgl. Sanh. 93a); sie lud Haman zum Mahle, auf dass er keinen Rat von anderer Seite annehmen könnte (Megilla 15b). „Das Trinken geschah nach Vorschrift" — „nach der Vorschrift der Thora" fügt R. Meïr hinzu, welche mehr zu essen als zu trinken gebietet (Meg. 12a). „Auch die sündhafte Königin Waschti gab ein Freudenfest", und der Agadist bemerkt: „Wenn es schon denen, die Gott erzürnen, so wohl ergeht, welchen Lohn werden erst die Menschen zu erwarten haben, die seinen Willen thun!" (Ester rab. zu 1,9). Auch noch andere biblische Ereignisse, Personen und Gebote behandelt R. Meïr in seiner Agada. Selbst die Säuglinge im Mutterschosse sangen das Siegeslied am Meere, weil es heisst (Psalm 68,27): „In Chören preiset den Herrn, Gott aus dem Quell Israels." [1]) Als Israel am Meere stand, stritten die Stämme um den Vorrang, wer zuerst die Flut durchschreiten sollte, und Benjamin sprang zuerst hinein.[2]) Absalon hat kein zukünftiges Leben, denn es heisst: „Sie erschlugen ihn und töteten ihn".[3]) Ahasja, Ahas und

---

[1]) Berachot 50a; vgl. Ketubot 7b, Sota 30b, Jer. Sota V, 20c. Im Jeruschalmi sagt es R. Gamliel.

[2]) Sota 30b mit Bezug auf Psalm 68,28. Das Al-tkri wendet R. Meïr noch Pesachim 117a, Megilla 13a, Sanhedrin 110b an. Ein al-tikri ist auch der Spruch Aboda sara 24b zu 1. Samuel 6. 12, wo Meïr nicht wajischarno, sondern watoscharno liest; vgl. S. 87, Anm. 1.

[3]) Sanhedrin 103b, Abot de R. Nathan 36,5 אבשלום אין לו חלק לעולם הבא, denn es heisst (2. Sam. 18.15): »Sie erschlugen ihn und töteten ihn«: »sie erschlugen ihn in dieser Welt und töteten ihn für jene Welt.« Der Agadist findet die Strafe, welche den aufständischen Sohn trifft, in der Fülle des Ausdrucks.

alle Könige, die „Böses thaten in den Augen Gottes“, leben nicht und werden nicht gerichtet, sie haben keinen Himmel und keine Hölle.[1]) Samuels sündhafte Söhne forderten den Levitenanteil für sich, denn es heisst: „Sie gingen dem Gewinn nach“.[2]) Die Erfüllung des Mesusagebotes hindert den zeitigen Tod der Kinder, denn es heisst: „Und du sollst diese Worte schreiben an die Pfosten deines Hauses . . . . auf dass sich mehren die Tage deiner Kinder“. Selbst die Kühe, welche die Bundeslade aus dem Lande der Philister in das Lager der Israeliten brachten, sangen dem Ewigen das Siegeslied des Moses: selbst das Tier preist Gott, da die Lehre gerettet ist (I. Samuel 6,12).[3]) Die Worte des Hohenliedes: „Ein jeder mit dem Schwert an der Hüfte“ bezieht Meïr auf die Weisen, welche die Halacha so lehrten, dass sie nicht stumpf, sondern scharf war wie ein Schwert. (Schir haschir. rab. zu 3,7.) Von nüchternen, weniger allegorischen Deutungen sei nur noch die erwähnt, dass er die Flammenschrift: „Mene, mene, tekel upharsin“ „dem Wortsinne nach“ erklärte.[4]) Doch nicht alle seine Erklärungen fanden den Beifall seiner Genossen, und als er einst, anknüpfend an Hiob 34,29, durch eine geringe Buchstabenänderung eine etwas gewagte Deutung gab, rief man ihm zu: „Genug, Meïr, deine Auslegung gefällt uns nicht!“[5]) Was Wunder, wenn sich unter den zahllosen homiletischen Schriftdeutungen auch einige eigenartige und weniger ansprechende, aber in jener ganzen Richtung agadischer Auslegung begründete Deutungen finden!

---

[1]) Sanh. 103b לא חיין ולא נידונין. Es galt dieser Zustand für die furchtbarste Strafe des Sünders.

[2]) Sabbat 56a, Chulin 133a, Tos. Sota c. XIV.

[3]) Vgl. Seite 90, Anm. 2. Der Agadist verändert deu Grammat. unregelmässigen Text, um ihn sinnreich deuten zu können.

[4]) Schir haschirim rab. zu 3,4 כמשמעו; vgl. Daniel 5, 26-28.

[5]) דייך מאיר Gen. r. c. 36, Lev. r. c. 5, Schir hasch rab. zu 2,4; an einer anderen Stelle (Schir hasch. r. zu 2,5) ruft R. Jose ihm zu: פתפותי בצים »ein Zusammenklopfen von Eiern ist das», d. h. du verwirrst die Begebenheiten; hier deutet er והוא ישקט מעלמו יסתר פנים מעולמו

6. Besondere Aussprüche und Sentenzen.

Weit vollendeter und origineller erscheinen die vom Schriftwort losgelösten, selbständigen Aussprüche des Weisen, welche uns culturhistorische, naturwissenschaftliche, philosophische und pädagogische, Lehren erteilen, die Schwächen der Menschen und bestimmte Klassen derselben geisseln oder uns schliesslich im Gewande geistvollen Witzes kluge Lebensregeln erteilen. Von welchem Baum assen Adam und Eva? diese wiederholt im Midrasch aufgeworfene Frage beantwortet R. Meïr: „Der Weizen ist es gewesen, wie man ja auch oft vom törichten Menschen zu sagen pflegt: „Der hat noch nie in seinem Leben Weizenbrot gegessen.“ Diese Sentenz scheint den sinnreichen Gedanken zu enthalten, dass die sittliche Bildung der Menschheit von der Kultur des Weizens gefördert wurde, und dass auch für Adam der Weizen der Baum der Erkenntnis und der Pflanze der Wissens geworden.[1]) Nach einer anderen Quelle sagt R. Meïr, dass Adam von dem Weinstocke gegessen habe, denn „nur der Wein bringt die Torheit über den Menschen.“[2]) Als naturwissenschaftlich könnte man die folgenden Aussprüche bezeichnen. Der Hund gehört zum Vieh und nicht zum Wild.[3]) R. Meïr spricht auch von

---

[1]) Gen. r. c. 15, Jalkut Gen. c. 21. רמ״א חטים היה כד לא הוה בר נש דיעה אינון אמרין וכו׳ Vgl. Wiesner, Scholien zum Talmud, I, 89, der einige Stimmen anführt, welche die Förderung der Kultur durch den Weizen bezeugen. Das angefügte Sprichwort schliesst die von Wünsche in der Midraschübersetzung zur St. gegebene Erklärung aus, dass R. Meïr hier das Wortspiel von חטים Weizen und חטא Sünde im Auge gehabt habe. Andere glauben, dass nach diesem Ausspruche Adam nur das Bedürfnis nach Nahrung in dem Genusse des Weizens befriedigen wollte.

[2]) Berachot 40 a, Sanh. 70 b. גפן היה שאין לך דבר שמביא יללה על האדם אל יין. Die gegnerischen Ansichten, welche die Dattel, den Weizen oder den Paradiesapfel annehmen, werden von Jehuda, Nehemia, Jose u. a. vertreten; vgl. Pesikta rabbati § 42.

[3]) Kilaim VIII,6. כלב מין חיה רמ״א מין בהמה Dieser Unterschied erlangt Bedeutung bei Verschenkungen und Testamenten, die nur von einer Tiergattung sprechen.

einem Tiere „Tachasch“, das zu Mosis Zeiten gelebt haben und dessen Fell zum Bau der Stiftshütte verwendet worden sein soll. Es hatte ein Horn auf der Stirn, und die Weisen wussten nicht, ob sie es zum Wild oder zum Vieh zählen sollten.[1]) Man hüte sich, zumal im Sommer, vor der Wildheit des Ochsen, wo die „Leidenschaft durch seine Hörner fährt,“ und siehst du an seinen Kopf den Korb gehängt, so springe auf das Dach und wirf die Leiter fort.[2]) Vom 15. Tischri bis zum 15. Kislew (October—Dez.) wird die Saat gestreut, lehrt R. Meïr (Baba m. 106 b). Der Frühregen fällt im Cheschwan (November), der Spätregen im Nissan (April) (Taanit 6 a). Alle Bäume betrachtet er im Verhältnis zum Oel- und Feigenbaum als wild.[3]) Beim Pfeffer haben Holz und Frucht den gleichen Geschmack.[4]) Jedes bittere Kraut hat einen Saft und sieht blass aus.[5]) Einen philosophischen Grundgedanken müssen wir in der beiläufigen Notiz des Midrasch erkennen, dass R. Meïr „das Ende einer Sache

---

[1]) Sabbat 28 b. תחש שהיה בימי משה בריה בפני עצמה היה ולא הכריעו בה חכמים אם מין חיה הוא אם מין בהמה הוא וקרן אחת היתה לו במצחו Das Einhorn (auch die Septuaginta übersetzt ראם mit *μονόκερως*), wird a. a. Talmudstellen auch קרש genannt, was nach Wiesner, Scholien II, S. 60, mit *κέρας* identisch ist. Plinius (hist. nat. 8. 21.) meldet vom Einhorn, dass es ein zwei Ellen langes schwarzes Horn auf der Stirn trage, stark brülle und am Leibe dem Pferde, am Kopfe dem Hirsch, am Fusse dem Elephanten, am Schwanze dem Wildschwein gleiche, andere identifizieren es mit dem Nashorn, andere mit dem Dachs, dem wilden Esel oder mit den schnellfüssigen (*ταχύς*) Antilopen, die ein Horn verloren haben; vgl. auch Levysohn, die Zoologie des Talmuds, S. 153.

[2]) Berach. 33 a. ריש תורא בדקולא סליק לאגרא ושדי דרגא. Treffend ist der Zusatz Samuels, dass gerade die schwarzen Ochsen im Frühling diese wilde Geilheit zeigen, wie ja überhaupt die dunkle Färbung des Körpers auf grosse Kraft hinweist; vgl. Wiesner, I, 73.

[3]) Kilaim VI, 5. איזהו אילן סרק רמ״א הכל אילן סרק חוץ מן הזית והתאנה im Gegensatz zu einer and. Ansicht, die unter wilden Bäumen alle diejenigen versteht, welche keine geniessbaren Früchte tragen.

[4]) Berach. 36 b עץ שטעם עצו ופריו שוה זה פלפלין; vgl. Joma 61 b, Sukka 35 a.

[5]) Pesachim 39 a. כל ירק מר יש לו שרף ופניו מכסיפין, von א״א überl.

ihren Anfang zu nennen pflegte.“[1]) Eigenartig philosophisch klingt auch seine Sentenz: „Die Seele füllt den Körper, und wenn der Mensch schläft, so steigt sie empor und schöpft Leben von oben.“[2]) Dem Pädagogen rät unser Weiser, mit seinem Schüler stets nur den kürzesten Lehrweg einzuschlagen.[3]) Hoch und heilig gilt ihm die Ehe, und um sie zu schliessen, lehrt er, darf man selbst eine Thorarolle verkaufen (Megilla 27a), weniger heilig die Frauen, ja, die uns von ihm über diese erhaltenen Aussprüche könnten R. Meïr geradezu zu einem Weiberfeinde stempeln. „Gott segnete Abraham mit allem,“ heisst es in der Schrift (Gen. 24,1), und Meïr erklärt: „Damit, dass er ihm keine Tochter gegeben habe“[4]); hat er doch auch angeordnet, dass der Mann jeden Morgen den Segensspruch sage: „Gelobt seiest du, Ewiger, dass du mich nicht zum Heiden, zum Bauer und zum Weibe geschaffen hast.“[5])

---

1) Kohel. r. zu 2,14: »Der Weise hat seine Augen im Haupte.« רבי מאיר הוה צווח לסופיה דמלה רישה. Hier ist nach Joël, Monatsschr. 1855, S. 95, Anm. 4, das *τέλος*, welches als das *οὗ ἕνεκα* dem Geiste vorschweben muss, ehe die Handlung unternommen wird, gemeint, aber auch aristotelisch gefasst identisch mit der *ἀρχὴ ὅθεν ἡ κίνησις*. Vielleicht haben wir hier die aristotelische Lehre von der Potenzialität und Aktualität (*δύναμις* und *ἐνέργεια*); der Spruch zeigt jedenfalls seine Kenntnis der griech. Philosophie.

2) Gen. r. c. 14; vgl. Ber. 10a, Lev. r. c. 4, Pirke de R. Elieser c. 54, Midr. Tillim Ps. 103. הנשמה הזו ממלאה את כל הגוף ובשעה שאדם ישן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלה. Aehnlich lehrt Heraklit, dass die Seele aus der Feuersubstanz, von der sie selbst ein Teil sei, stets neue Nahrung an sich ziehen muss; vgl. Schwegler, Gesch. der griech. Phil. 3. Aufl. S. 34.

3) Pesachim 3b. לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

4) Baba batra 16b. וד׳ ברך את אברהם בכל מאי בכל רבי מאיר אומר שלא היתה לו בת. Das א״א hier kann nicht mit ר״מ identisch sein, da die Ansichten sich gerade gegenüberstehen. Dieser Ausspruch lässt sich im Hinblick auf die vorhergehenden Worte: »Wohl dem, dessen Kinder Söhne sind« (vgl. Pesachim 65a) kaum anders deuten; vgl. übrigens Beer, Leben Abrahams, S. 193.

5) Menachot 43b. שלא עשני גוי שלא עשני אשה שלא עשני בור Dieser

Auch sonst lebten von R. Meïr allgemeine Aussprüche und geflügelte Worte, diese meist in aramäischer Sprache, im Volksmunde fort. „Man sagt niemandem harte Worte, ausser wenn er Zucht braucht,“[1]) ist eine seiner auf Welterfahrung beruhenden Sentenzen. Das Los des Frommen und des Frevlers zeichnet das Bild: „Diese Frau spinnt ein Mass Wolle dick und eines dünn, das eine zu Fäden und Fasern, das andere zu groben Stricken.[2]) Der Prophet Obadia, der gegen Edom weissagte, war ein edomitischer Proselyt, und so lautet auch das Sprichwort: „Aus dem Walde holt man das Holz, mit dem der Baum gefällt wird.“[3]) Ein anderer aramäischer Spruch voll praktischer Lebensweisheit lautet: „Kaue mit den Zähnen, und du wirst es fühlen in deinen Schritten,“ d. h.: Iss gut und trink gut, und du wirst stark werden![4]) Ein Gebot gesellschaftlicher Höflichkeit hat uns R. Meïr in der Sentenz überliefert: „Kommst du in eine Stadt, so richte dich nach ihren Sitten! Moses stieg in die Höhe und hat nichts genossen, die Engel kehrten bei Abraham ein und sie assen.“[5])

Gedanke mag allerdings auch den tiefen Sinn bergen: wir sollen dem Himmel danken, dass er uns zu Männern gemacht, die im Ggs. zum Weibe berufen sind, das göttliche Gesetz zu erfüllen. Auch von Plato wird ein ganz ähnliches Wort berichtet; er soll noch am Schlusse seines Lebens den Ausspruch gethan haben; er danke Gott für viererlei, dass er als Mensch und nicht als Tier, dass er als Mann und nicht als Weib, dass er als Grieche und nicht als Barbar, und dass er zur Zeit des Sokrates das Licht der Welt erblickt habe. Mar. 46, Lact. III. 19. 17.

1) Exod. rab. c. 42. אין אדם אומר פלוני קשה אלא שהוא צריך מרדות

2) Levit. r. c. 17. האשה הזאת היא טווה מעה אחת עבה ומעה אחת דקה אלו הציבום לעונות ואלו לאיספליטון; מעה = Obolus, kleine Münze, Mass; אספליטון oder אספריטון (*σπάρτον*) = gewundenes Seil.

3) Sanhedrin 39b. עובדיה גר אדומי היה והיינו דאמרי אינשי מיניה וביה אבא ניזיל ביה נרגא. Dieser Spruch ist der Rest einer alten Fabel von dem Eisen und den Bäumen; vgl. weiter »die Fabeln des R. Meïr.«

4) Sabbat 152a. דוק בככי ותשכח בניגרי.

5) Gen. r. c. 48. Exod. r. c. 47 u. a. מתלא אמר עלת לקרתא הלך בנימוסה (*νόμος καὶ χώρα* = ländlich, sittlich); vgl. Sachs, Beiträge II, 3 und Dukes, Rabbinische Blumenlese, S. 92.

Einige Aussprüche endlich zeigen uns seinen gesunden trefflichen Witz. Es war seine dringende Mahnung, stets den Gast zu geleiten und selbst nie allein eine Reise zu unternehmen. Sah er einen Menschen allein auf dem Wege dahinziehen, so rief er ihm zu: „Friede mit dir, Mann des Todes!"; waren es zwei, die eine Reise unternahmen, so grüsste er sie mit den Worten: „Friede mit euch, Männer des Zankes!"; begegnete er aber dreien, dann sprach er zu ihnen: „Friede mit euch, ihr Männer des Friedens!"[1]) Schwebte er doch selbst einmal, als er auf Reisen ging, in der höchsten Lebensgefahr, aus der ihn nur seine Geistesgegenwart und sein schlagfertiger Witz rettete. Im Süden Judäas, so erzählt R. Levi im Midrasch, lebte ein Gastwirt, der des Nachts aufzustehen und zu seinen Gästen zu sprechen pflegte: „Kommt, reiset heim, ich will euch geleiten!" Kaum hatten die Arglosen das Haus verlassen, als sie von bestellten Räubern überfallen wurden, welche die Beute mit dem Gastwirt teilten. Einmal kehrte R. Meïr in dieser Herberge ein, um daselbst zu übernachten, und auch ihm bot sich der Wirt zum Geleite an. Doch der Rabbi, der die Gefahr durchschaute, entgegnete: „Ich habe noch einen Bruder, den ich erwarten will." — „Wo weilt er?" fragte begierig der Wirt. „In der Synagoge[2])", war die Antwort des Weisen. „Wie heisst er?" drang weiter der Wirt in seinen Gast, „ich will gehen und ihn rufen." — „„Kitob ist sein Name."" Der Wirt schrie nun die ganze Nacht vor dem Eingange der Synagoge „Kitob! Kitob!", aber niemand antwortete ihm. In der Frühe sattelte R. Meïr seinen Esel, um weiter zu ziehen.

---

[1]) Kohel. r. in Anknüpfung an 4,9: »Besser sind zwei als einer, .. doch ein dreifacher Faden reisst nicht so bald.« ר"מ כד הוה חמי חד נפיק לאיסטרטא הוה צוח ליה זיל שלם עלך מרי מיתה תרין הוה צווח לון שלם לכון מרי קטטה תלת צווח לון שלם לכון מרי שלמא.

[2]) Die Reisenden pflegten in der Synagoge zu übernachten; viell. meinte er auch die in der Lade stehende Thora (Matnas Kehuna z. St. Genesis rabba c. 92).

„Aber, wo ist denn dein Bruder, von dem du gesprochen?“ fragte jetzt der Gastwirt. Der Rabbi erwiderte lächelnd: „Mein Bruder? Schau doch hin, er ist ja schon da! Mein Bruder Kitob ist das Sonnenlicht, von dem es heisst (Genesis 1,4): „Und Gott sah das Licht, Kitob, dass es gut sei.“[1])

Capitel IX.

Die Fabeln des Rabbi Meïr.

R. Meïr pflegte in seinen Vorträgen, wie uns überliefert wird, dreierlei zu behandeln: zu einem Drittel die Halacha, zu einem zweiten die Agada und schliesslich das Gleichnis und die Fabel.[2]) Seine Gesetzeslehren und seine reiche agadische Wirksamkeit haben wir betrachtet, wir sind wiederholt auch seinen Gleichnissen begegnet[3]),

---

[1]) Gen. r. c. 92, Jalkut Gen. § 150. Möglich, dass diese Begebenheit den Ausspruch eines späteren Lehrers, Rab, veranlasst hat לעולם יצא אדם בכי טוב ויכנס בכי טוב »Man gehe erst beim hellen Lichte aus der Herberge und kehre schon bei hellem Lichte in das Gasthaus wieder ein« (Pesachim 2a), nach Raschi wegen der wilden Tiere und Räuber oder auch wegen der Gruben und Abhänge (Taanit 10b); Tosafot giebt in Pesachim, wie Raschi in Baba kama 60b, die bösen Geister als Grund an. Natürlich ist hier unter כי טוב das Sonnenlicht gemeint (Genesis 1,4); die Stelle wurde zeitig missverstanden, und so hat sich später der Aberglaube gebildet, dass man, sich stützend auf den talmudischen Rat, nur die Tage, bei denen in der Bibel כי טוב steht, als heilbringend ansah und nur an ihnen Wichtiges vornahm. Uebrigens erinnert das ganze Abenteuer des R. Meïr lebhaft an das homerische *οὔτς* und die Höhle des Polyphem. (Grätz IV, S. 468.)

[2]) Sanhedrin 38b. אמר ר' יוחנן כי הוה דריש ר"מ בפירקיה הוי דריש תילתא שמעתא תילתא אגדתא תילתא מתלא. Unter מתלא, hebr. משל, versteht man Gleichnis, Sprichwort, Sentenz und Fabel.

[3]) Gleichnisse sind von ihm oder in seinem Namen überliefert: Sabbat 153a, Sukka 29a, Baba kama 79b, Baba batra 10a, Sanhedrin 46b, Menachot 43b, Exodus rabba c. 30, Deutoronomium rab. c. 2, Tanchuma אחרי מות, Buber S. 64, 71.

und es erübrigt uns nur, ihn noch als Fabeldichter kennen zu lernen. Die Fabel, welche in der Bibel nur zweimal (Richter 9,8; 2. Könige 14,9), in dem späteren jüdischen Schrifttume aber häufiger erscheint, findet ihre trefflichste Pflege von der ersten Hälfte des zweiten bis zum Ende des dritten Jahrhunderts. Die meisten Fabeln bringt der Midrasch, während der babylonische Talmud nur zwölf, der Jeruschalmi nur drei kennt. Etwa dreissig Lehrer werden uns als Fabeldichter genannt, die meisten Fabeln gehören R. Simon ben Jochai und R. Simon ben Lakisch an. Auch R. Josua ben Chananja rühmt die Ueberlieferung als einen fruchtbaren Fabeldichter, seine Erzählung vom Kranich und Löwen beruhigt in der Rimmonebene das gegen Hadrian erbitterte Volk (Gen. rab. c. 64). Dieser grosse Gesetzeslehrer überlieferte die Kenntnis dieser Dichtungen seinem Schüler Akiba, der ja selber vor seinem Tode jene berühmt gewordene Fabel vom Fuchs und den Fischen, die nur in dem Wasser leben können, erzählte (Berachot 61b), und der die ihm bekannten Fabeln seinem Schüler Meïr überliefert haben mag. R. Meïr wird als das Haupt aller Fabeldichter gepriesen, und mit seinem Tode, so berichtet der Talmud, haben die Fabeldichter aufgehört.[1]) R. Jochanan rühmt von ihm 300 Fuchsfabeln,[2]) von denen aber nur drei auf die Nachwelt gekommen seien:

---

[1]) Sota 49b משמת ר״מ בטלו מושלי משלים. Sicher soll mit diesem Ausspruche nur der schwere Verlust, den die Dichtung mit Meïrs Tode erlitten, betont werden; denn auch nach ihm wird bar Kappara als ein sehr fruchtbarer Fabeldichter gerühmt (Lev. r. c. 28, Koh. r. zu 1, 3 Jalkut Kohelet § 966).

[2]) Die Zahl 300 ist nicht wörtlich zu nehmen, sondern steht oft, gleich dem lat. sescenti, für eine unbestimmte grössere Zahl. So hätte der Aschenhaufen auf dem Tempelaltare 300 Kor gemessen, 300 Priester mussten den Vorhang wenden und waschen (Chulin 90b), R. Jochanan b. Narbai verzehrte täglich 300 Kälber und trank 300 Maass Wein (Pesach. 57a), R. Jehuda b. Baba wurde von 300 Lanzenstichen durchbohrt (Sanhedrin 14a), Beruria lernte an einem Wintertage von 300 Lehrern 300 Halachot

„Die Väter essen saure Trauben, und den Kindern werden die Zähne stumpf“ (Ezechiel 18,2) „Richtige Wage, richtiges Gewicht“ (Levit. 19,36) „Der Gerechte wird aus der Not gerettet, und der Frevler tritt an seine Stelle“ (Sprüche Sal. 11,8).[1]) Nach besseren Lesarten scheint R. Jochanan nur von einer Fabel gesprochen zu haben, welche die Nachwelt noch kannte, und die drei von ihm angeführten

---

(Pesachim 62 b), der Fuchs erzählt selbst dem erzürnten Löwen, um ihn zu besänftigen, 300 Fabeln; weitere Beispiele Chagiga 15 b, Gittin 68 a, Baba batra 73 b, 74 a, Chulin 59 b und nicht selten im Jeruschalmi und Midrasch. Diese Stellen dürften zur Erhärtung unserer Ansicht genügen. Back (die Fabel im Talmud und Midrasch Monatsschrift, 1876, S. 38) will in der Zahl 300 nicht eine angenommene runde Zahl, sondern eine absichtlich gewählte finden und in ihr eine geistreiche Anspielung auf Simson erblicken. So wie Simson, der Starke, einst 300 Füchse mit den in Brand gesteckten Schwänzen auf die Fluren der Philister trieb, um so den trotzigen Hochmut der Feinde zu züchtigen, so entsandte auch der Fabeldichter 300 Fuchsfabeln mit seinen zündenden Geistesblitzen gegen die Menschen, um, ein zweiter Simson an Geist, ihre Blössen und Schwächen zu geisseln. Diese Ansicht ist indes nur eine geistreiche, durch ein zufälliges Zusammentreffen der Zahl und des Tieres begünstigte Vermutung, für die nicht der geringste Beweis vorliegt, zumal, wie wir sehen, die Zahl 300 noch bei vielen anderen Dingen hyperbolisch steht. Die Fuchsfabel war eine bei allen alten Völkern beliebte Dichtungsart, die bei den Juden zuerst von R. Jochanan b. Sakkai gepflegt wurde. (Sukka 28 a, Baba batra 134 a).

[1]) Die Stelle lautet im Talmud (Sanh. 39 a; vgl. Jalkut Sprüche § 947): אמר ר׳ יוחנן ג׳ מאות משלות שועלים היו לו לר״מ ואנו אין לנו אלא שלש אבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהינה מאזני צדק אבני צדק צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו Die Frage, ob R. Meïr die Fabeln überl. erhalten und daher nach dem Wortlaute des Talmuds (היו לו לר״מ) »besessen« habe (Landsberger, die Fabeln des Syntipas (Sophos), Vorwort, S. 24, Anm. 1), oder ob er sie »gedichtet« habe (Grätz IV, 205) ist eine müssige Untersuchung. Gewiss mochte er von seinem Lehrer eine Anzahl Fabeln überkommen haben, (vgl. weiter die Worte Jochanans in der Lesart Hai Gaons ולא עלה בידינו), sicher aber hat er als schöpferischer Geist auch viele selbst verfasst, was schon das Wort bezeugt, dass mit seinem Tode die Fabeldichter verschwunden seien.

Schriftverse scheinen die biblischen Ausgangsstellen zu sein, die in den drei Teilen der einen Fabel ihre Erklärung finden.[1]) Trotzdem nun R Jochanan uns die Fabel selbst nicht mitteilt, kennen wir doch den Inhalt derselben, da auch Hai Gaon (969-1038) und Raschi (1040-1106) sie uns, allerdings ein jeder in anderer Redaktion, überliefern.

Das Responsum des Hai Gaon hat folgenden Wortlaut:[2])

„Ihr fraget mich über das Wort des R. Jochanan, dass R. Meïr 300 Fuchsfabeln gedichtet und nur eine sich erhalten habe: „Die Kinder essen saure Trauben" oder nach anderen „gerechte Wage". Ich fand in eurer Frage nicht „Mimschalot"[3]) und so ist auch die Ueberlieferung. Wisset, dass diese Sprüche Tieren in den Mund gelegt werden, wie das indische Fabelbuch Kalila wedimna[4]) Weisheitsregeln durch den Mund von Tieren verkündet. Die Fuchsfabeln des R. Meïr stützten sich eine jede auf einen Schriftvers, welcher dem Inhalte der Fabel glich und ihre Lehre enthielt".

Hai Gaon erzählt darauf die Fuchsfabel des R. Meïr:

---

1) So der Münchener Codex לא בא בידינו אלא אחד, auch Hai Gaon und R. Chananel lesen לא עלה בידינו אלא אחד, und diese Lesart scheint auch die allein richtige zu sein.

2) Das Responsum ist ספר שערי תשובה ed. Livorno p. 6a und sonst oft gedruckt, zuletzt in den תשובות הגאונים, Studien und Mitteilungen aus der Kaiserl. öffentl. Bibliothek zu Petersburg, ed. Harkavy, No. 362.

3) Die Responsen bezeichnen mit ממשלות eine bestimmte Art der Fabeldichtung; vgl. Deutsch, die Sprüche Salomos, S. 58.

4) Das indische Fabelbuch Kalila wedimna wird hier zum ersten Male in jüdischen Quellen erwähnt. Durch die arab. Uebersetzung, bei der sogar ein Jude, Jakob ibn Scheara, mitgewirkt haben soll, ist das Fabelbuch der Inder in die geonäischen Kreise gelangt. Aus ihr citiert später noch Moses ibn Esra in einer arabischen Schrift; bald erschienen aber auch hebräische Uebersetzungen, die bis vor fünf Jahren nur handschriftlich bekannt, erst durch Josef Derenbourg zugleich mit einer franz. Ubersetzung veröffentlicht wurden. Eine lat. Uebers. hat bereits der Neophyt Johann von Capua (1262) verfasst.

„Einst sagte der Fuchs zum Löwen, der ihn verzehren wollte: „Siehe, ich bin zu klein, um deinen Hunger zu stillen, aber komme mit mir, und ich will dir einen fetten Menschen zeigen, an dem du dich vollauf sättigen kannst. Der Löwe willigte ein, und der Fuchs führte ihn an den Rand einer verdeckten Grube. Auf der gegenüberliegenden Seite der Grube sass der Mensch und betete. Sobald der Löwe diesen erblickte, sprach er zum Fuchs: „Ich fürchte des Menschen Gebet, es könnte mir schaden.“ Der Fuchs aber ermutigte ihn mit den Worten: „Was bangst du? deine Sünde wird ja nicht an dir und auch nicht an deinem Sohne, sondern erst an deinem Enkel geahndet werden. Stille nur deinen Hunger, bis zu deinem Enkel ist lange Zeit.“ Der Löwe liess sich bethören, wollte über die Grube springen und stürzte hinein. Jetzt trat der Fuchs an den Rand der Grube und spottete des betrogenen Betrügers. „Hast du mir denn nicht gesagt“, fragte ihn aus der Tiefe der Löwe, „dass die Strafe nicht den Sünder, sondern erst seinen Enkel trifft?“ — „So ist es auch“, sagte der Fuchs, „aber dein Grossvater hatte schon gesündigt, und du musst es nun büssen“. Da rief der Löwe: Die Väter essen saure Trauben, und den Kindern werden die Zähne stumpf.“ — „Ja, daran hättest du früher denken sollen!“ entgegnete ihm der Fuchs“.

Raschi bringt die Fabel (Sanhedrin 39 a) in folgender erweiterter Fassung:

„Einst überredete der Fuchs den Wolf, am Rüsttage des Sabbats mit ihm einen jüdischen Hof zu betreten und gemeinsam mit den Bewohnern die Sabbatspeisen zu bereiten. Kaum war der Wolf auf dem Hofe erschienen, als Menschen herbeieilten und ihn mit Stöcken in die Flucht jagten. Erzürnt wollte der Wolf seinen Ratgeber töten, doch dieser sprach: „Nicht um deinetwillen schlug man dich, sondern wegen deines Vaters, der einmal die Speisen mitzubereiten half und jeden fetten Bissen verschlang.“ — „Und um meines Vaters willen soll ich leiden?“ fragte

ihn der Wolf. „Allerdings", erwiderte der Fuchs, „die Väter essen saure Trauben, und den Kindern werden die Zähne stumpf. Doch komme mit mir, und ich werde dich an einen Ort führen, wo du Speise und Trank in Ueberfluss haben sollst." Er führte ihn an einen Brunnen, an dessen Rand ein Balken mit zwei Schöpfeimern lag. Der Fuchs sprang in den oberen Eimer hinein und fuhr in die Tiefe, während der andere Eimer in die Höhe schnellte. „Warum bist du da hinabgestiegen?" fragte neugierig der Wolf. „Ich habe hier Fleisch und Käse in Menge", sagte der Fuchs und zeigte ihm das Spiegelbild des Mondes im Wasser, das einem grossem, runden Käse glich. Nun wollte auch der Wolf hinabsteigen. Auf den Rat des Fuchses sprang er in den oberen Eimer, und sofort stieg der untere mit dem Fuchs wieder empor. „Wie komme ich wieder hinauf?" schrie jetzt der Wolf, und höhnisch antwortete ihm der Fuchs: „Der Gerechte wird aus der Not gerettet, und der Frevler tritt an seine Stelle." — „Richtige Wage, richtiges Gewicht."

Die beiden Ueberlieferungen unterscheiden sich zunächst äusserlich in mehreren Punkten. In der Fabel des Gaon unterreden sich der Löwe und der Fuchs, bei Raschi der Fuchs und der Wolf, der Gaon kennt nur eine Textunterlage, und zwar schwankt er zwischen Ezechiel 18, 2 und Leviticus 19, 36; Raschi citiert drei Bibelverse, von denen der letzte „Richtige Wage, richtiges Gewicht" nur lose angehängt ist und gar nicht in den Zusammenhang zu gehören scheint.[1]) In beiden Fabeln erscheint das Wort

[1]) R. Samuel Edels sucht in geistreicher, aber mehr witziger Combination die Fabel zu erweitern, um auch diesem Verse zu seinem Rechte zu verhelfen. Danach hätte der Fuchs beim Hinabsteigen, um auch gegen eine Weigerung des Wolfes geschützt zu sein, einen Stein in den anderen Eimer hineingeworfen, der schwerer als er, der Fuchs, war und in seinen eigenen Eimer einen zweiten Stein gelegt, der wieder zusammen mit ihm schwerer als der erste Stein war. Wäre nun der Löwe nicht hinabgesprungen, so hätte

von den sauren Trauben, nur dass es bei Hai Gaon der Löwe, bei Raschi der Fuchs ausspricht.

Sicher ist Hai Gaon als der dem talmudischen Zeitalter Näherstehende die glaubwürdigere Quelle; indessen auch Raschi scheint seine Fabel aus geonäischen, uns unbekannten Quellen geschöpft zu haben. Wer hat uns nun die eigentliche Fabel des R. Meïr überliefert? Wir glauben, dass uns in beiden Quellen eine und dieselbe Fabel vorliegt, dass Hai Gaon den Kern der Fabel, Raschi einen weiteren Teil derselben bringt und dass alle drei Schriftverse nur einen Gedanken in seinen Abstufungen ausdrücken wollen, den R. Meïr in einem Vortrage entwickelt hat.

Die Fabel will uns lehren, dass Gott nicht den schuldlosen Enkel den Frevel der Väter büssen lässt, sondern dass er nur die sündigen Nachkommen straft für ihr eigenes Vergehen. Die Welt verstand das zweite Wort des Dekaloges nicht, auch in den Boden Israels pflanzte sich das trügerische Sprichwort der Menschen: „Die Väter essen saure Trauben, und den Kindern werden die Zähne stumpf“, und der Prophet Ezechiel widerlegt dieses Wort dadurch, dass er die Erfüllung der göttlichen Verheissung, die Schuld der Väter solle am dritten und vierten Gechlechte geahndet werden, unter die Bedingung stellt: „wenn sie mich hassen“. „Der fromme Sohn soll nicht sterben durch die Schuld seines Vaters“, ruft der Prophet aus, „nein, leben soll er“ (18, 17), „der Sohn soll nicht des Vaters Schuld tragen, und der Vater nicht des Sohnes Schuld, die Gerechtigkeit des Gerechten wird ihm vergolten, und der Frevel des Frevlers an ihm geahndet“. (18, 20.) Dieses herrliche Prophetenwort scheint auch als Grundgedanke die Fabel des R. Meïr zu durchdringen. Der Fabeldichter will die Verkehrtheit jenes Ausspruches, dass nur der Enkel büsse,

---

er den kleineren Stein in den Brunnen geworfen und dann wäre er wieder in die Höhe gekommen, daher: »richtige Wage, richtige Steine«, Wilnaer Ausgabe Sanhedrin, Glossen, S. 20.

drastisch widerlegen. Mit grausamer Ironie lässt er den Fuchs auf die Frage des erstaunten Löwen: „Hast du mir nicht gesagt, dass nicht ich, sondern erst mein Enkel bestraft werden soll?“ antworten: „Ja, aber dein Grossvater hat schon gesündigt!“ In Wahrheit will der Fuchs nur die thörichte Ansicht, zu der der Löwe sich so leicht gleich dem Volke hatte bekehren lassen, höhnend zurückweisen.[1]) Diese Widerlegung des ersten Schriftverses bildet bei Raschi zugleich den Inhalt des zweiten Citats: „Der Gerechte wird aus der Not gerettet, und der Frevler tritt an seine Stelle“. Mag auch der Vater gefrevelt haben, der fromme Sohn entgeht der Strafe, und nur den sündhaften Nachkommen, der gleichfalls den Ewigen hasst, trifft einst die Ahndung. Hieran schliesst sich nun als Hauptgedanke der ganzen Fabel der Schriftvers, der bei Raschi die prägnanten Schlussworte bildet, bei Hai Gaon nach der einen Lesart gleichsam die Ueberschrift des Ganzen ist: „Gleiche Wage, gleiches Gewicht“. Der guten That folgt der Lohn, der dem Gerechten trotz aller Sünde zu teil wird, und den Frevler trifft die Vergeltung nur für das eigene Vergehen: Die Wage Gottes ist gerecht! Herrlich schliesst daher die Fabel bei Hai Gaon mit der Mahnung des Weisen, dem fabula docet: „Daran hättest du früher denken sollen“, dass Gott einst den Frevel ahndet, und der Mensch nicht sündigen möge. —

Das ist die einzige Fabel, die sich von unserem Weisen erhalten hat, aber schon diese eine, welche ihren Weg in die Literaturen vieler anderer Völker gefunden hat[2]), lässt

---

[1]) Aehnlich lässt R. Meïr seinen sarkastischen Witz und seine Ironie in den Religionsgesprächen mit den Samaritanern spielen.

[2]) Die zweite Fabel in Raschi, wo der schlaue Fuchs den Wolf durch den Widerschein des einem Käse gleichenden Mondes in den Brunnen lockt, findet sich auch in der Disciplina clericalis des Neophyten Petrus Alfonsus. (Petri Alfonsi d. cl., ed. Schmidt, Fabel 24, S. 68.) Alfonsus, der vor seiner Taufe (1106) Rabbiner der spanischen Juden war (in Raymundus Martini Pugio fidei

sein tiefes Verständnis der Volksseele und die meisterhafte Kunst volkstümlicher Widerlegung erkennen und rechtfertigt das Urteil, welches die Nachwelt über den Fabeldichter R. Meïr gefällt hat.

Möglich ist es, dass einige anonym überlieferte Fabeln R. Meïr angehören. Allerdings findet sich im Talmud nur eine einzige Fabel ohne Nennung des Verfassers[1]), im Midrasch dagegen eine grössere Anzahl. Viele Sentenzen und geflügelte Worte, die im Volksmunde lebten, zeigen noch die Spuren einer Fabel, die selbst vergessen war, deren Stichwort aber sich im Volke erhalten hatte. Die meisten derselben sind in aramäischer Sprache abgefasst. Einige von ihnen mögen R. Meïr zum Verfasser haben; bei einer Sentenz lässt sich seine Autorschaft mit ziemlicher Bestimmtheit nachweisen. Der schon oben erwähnte Ausspruch, der Prophet Obadia, der sein flammendes Wort gegen Edom richtete, sei ein edomitischer Proselyt gewesen, wird im Namen R. Meïrs überliefert und durch das „Sprich-

---

III. 4. 685. magnus Rabbinus in Hispania apud Judaeos genannt) schrieb nach seinem Uebertritt zum Christentume 12 »Dialogi contra Judaeos« und eine Moralschrift »Disciplina clericalis,« in der ein Vater seinem Sohne im Gewande von Fabeln Lebensregeln erteilt. Während die meisten der 39 Fabeln dem Arabischen entlehnt sind, hat der getaufte Rabbi zweifellos die 24. Fabel vom Wolf und dem Fuchs der jüdischen Tradition entnommen. Der zweite Teil der Fabel stimmt mit den Worten Raschis fast wörtlich überein. Bei Alfonsus zieht allerdings der Araber zwei andere Lehren aus der Erzählung, erstens, nur von einem erprobten Freunde einen Rat anzunehmen, ehe man sich in Gefahr begiebt, und zweitens, die sichere Gegenwart nicht für eine ungewisse Zukunft preiszugeben. Aus der disciplina clericalis ist die Fabel des R. Meïr in die Fabelsammlungen anderer Völker übergegangen: La Fontaine, le loup et le renard; Marie de France, Fabel 49. Die Fabel vom Käse findet sich auch lückenhaft und verändert in Hans Sachs, »Fabel mit dem Pauer, Fuchs und Wolff«, Berbazan, le chastoiement du père au fils u. a. a. St.

[1]) Es ist die Fabel »der Wolf und die feindlichen Brüder« Sanh. 105a; Back, Monatsschr. 1884, S. 257 weist sie R. Papa zu.

wort der Leute“ bekräftigt: „Aus dem Walde holt man die Axt, um mit ihr den Wald zu fällen“.[1]) Den Ursprung dieser Sentenz haben wir sicher in der berühmten Fabel von dem „Eisen und den Bäumen“ zu suchen, die uns wiederholt begegnet und vielleicht R. Meïr oder seinen Lehrer zum Verfasser hat.[2])

Dagegen ist die Erzählung von dem treuen Schäferhunde, der, um den Herrn zu retten, sich selbst dem Tode weiht, mit welcher R. Meïr einst einen Satz aus den Proverbien deutet, nicht als Tierfabel, sondern als wahre Begebenheit aufzufassen. Die betreffende Stelle lautet:[3])

„Wenn der Ewige Wohlgefallen findet an dem Wandel eines Mannes, lässt er selbst seine Feinde mit ihm Frieden schliessen (Proverbien 16, 7). R. Meïr sagt: Das bezieht sich auf jenen Hund!

Einst hatten die Hirten Milch gemolken. Während sie sich entfernten, kam eine Schlange und leckte davon. Der Hund merkte es, und als die Hirten zurückkehrten, um die Milch zu trinken, da begann der Hund sie anzubellen, als wollte er ihnen sagen: „Geniesset nicht davon!“ Sie aber verstanden ihn nicht. Da leckte er selbst von der Milch und starb darauf. Man begrub ihn und errichtete ihm ein Denkmal, und noch heute wird es „Grabdenkmal des Hundes“ genannt.“

Auch der Jeruschalmi bringt diese Erzählung bis auf

---

[1]) Sanhedrin 39b. Derselbe Spruch und die in ihm enthaltene Lehre findet sich auch bei R. Simon ben Jochai, der ihn dem gemeinsamen Lehrer Akiba oder seinem Collegen Meïr entlehnt hat.

[2]) Gen. r. c. 5. Jalk. Gen. 8, Midrasch Cônen in Jellineks Bethamidrasch II, 25. Die Fabeln Meïrs bringt Landsberger auch ZDMG XII. 149.

[3]) Pesikta de Rab Kahana, ed. Buber, Lyck, 1868, Anfang בשלח, S. 79. ברצות ד׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אותו ר״מ אומר זה הכלב רעייא חלבון חלב אתא חיוויא ואכל מיניה חמתיה כלבא דיתבון למיכל שרי נבח בהון ולא אתבוננון לסופו קם ואכל ומת וקברוניה ועבדון ליה נפשא עד כדון מתקריא נפשא דכלבא.

den Schluss.[1]) Wir haben gewiss in dieser Begebenheit nicht eine Fabel, eine Erfindung des Weisen zu suchen, der mit dem sich aufopfernden Hunde etwa die Märtyrer gemeint habe, die freudig für den Glauben und ihre Brüder in den Tod gegangen und deren Geistesdenkmäler man noch heute, nach der Verfolgungszeit, schauen könne. Es liegt hier anscheinend eine wirkliche Begebenheit vor, wofür gerade der Schluss spricht, und der Volkslehrer ergriff die Gelegenheit, um durch das Beispiel aus der Wirklichkeit einen vielleicht schwierigen Bibelvers zu erklären.[2])

Capitel X.

Sein Verkehr.

Die letzten Abschnitte haben Zeugnis von der gewaltigen, allumfassenden Geistesthätigkeit unseres Weisen abgelegt. Sie haben uns gezeigt, wie er, keinem Wissensgebiete fremd, in der Halacha und Agada Vollendetes geschaffen, wie er als Volksredner und Sittenlehrer seine Genossen weit überstrahlt, und wie das Sprichwort und die Fabel ihn ihren Meister nennt, kurz, sie lehrten uns begreifen, wie der Bücherabschreiber Meïr sich zu der glanzvollsten Erscheinung seines Zeitalters emporgerungen hat. Mit der Erhabenheit seines Geistes verbindet sich ein nicht gewöhnlicher Charakter. Seine treffenden Aeusserungen über Gelübde und Träume, und die von Liebe und

---

[1]) Jer. Terumot VIII, 46a. Schon Menachem di Lonsano (1575), der die Erzählung in hebr. Sprache in dem 2. Teile seiner lexikalischen Schrift »Maarich«, ed. Jellinek, Maassijoth 12, S. 116 bringt, macht auf den Unterschied zwischen der Pesikta und dem Jeruschalmi aufmerksam; vgl. die Noten bei Buber z. St.

[2]) Back, a. a. St. S. 263, will in dem Fehlen der Schlussworte in dem »der Fabel abholden« Jeruschalmi, wie in der ganzen Erzählung eine politische Tendenz finden, was jedoch nicht entfernt begründet ist. Für die Ansicht, dass der Weise nur ein schwieriges Bibelwort erläutern will, sprechen auch die anderen Commentare von Abbahu, Josua und Jochanan zu demselben Verse.

Duldung erfüllten Aussprüche über den Nebenmenschen haben uns einen Beitrag zu seinem Charaktergemälde geliefert, und dieses Bild wird sich vervollständigen, wenn wir den Verkehr betrachten, den R. Meïr geflogen, und in welchem die Lehre des Weisen seine Richtschnur geworden ist.

Hierbei werden wir zuerst auf die Familie R. Meïrs geführt, und in erster Reihe auf seine geistvolle Gattin Beruria, eine der interessantesten Frauengestalten, von denen das israelitische Altertum zu melden weiss. Sie war eine Tochter des Gesetzeslehrers R. Chaninas ben Teradjon und wegen ihrer Gelehrsamkeit und Klugheit, ihrer Sanftmut und Gottergebenheit weit berühmt. Selbst ihre Kenntnis der Halacha wird überschwänglich gepriesen (Pesachim 62 b), und einmal spricht sie einen halachischen Satz im Gegensatz zu den Weisen aus, so dass R. Jehuda beifällig ausruft: „Recht hat Beruria gesprochen!"[1]) Einen Gesetzesjünger, der immer leise vor sich hin zu sprechen pflegte, ermahnt sie, hinweisend auf einen Bibelvers (2. Sam. 23,5), laut zu sprechen, denn nur, was man mit körperlicher Anstrengung in sich aufgenommen, könne dauernd im Gedächtnis haften (Erubin 53 b). Diese ungewöhnliche geistige Ueberlegenheit, zu der sich ein sprühender Witz gesellte, mochte in dieser begabten Vertreterin ihres Geschlechtes Stolz und Selbstbewusstsein erzeugt haben, so dass sie nicht selten die etwas hart scheinenden Aussprüche der Weisen über den Charakter des Weibes lustig verspottet. „Alle Frauen haben einen leichten Sinn" hatten die Weisen gesagt; „nur nicht Beruria" fügte die Gattin R. Meïrs diesem Spruche in ihrem Notizbüchlein hinzu[2]); und da R. Jose, der Galiläer, sie einst auf der Strasse fragt: „Auf welchem Wege komme ich hier nach

---

[1]) Tos. Kelim II. כשנאמרו דברים לפני ר׳ יהודה אמר יפה אמרה ברוריא.

[2]) Der Spruch der Weisen נשים דעתן קלות findet sich in Kidduschin 80 b. Vgl. Aboda sar. 18 b, Seder hadorot s. v. מאיר III, S. 262 und En Jakob § 564.

Lydda?“ antwortet sie mit schlagfertiger Ironie: „Thörichter Galiläer! kennst du nicht den Spruch der Weisen: man spreche nicht zu viel mit einem Weibe? (Abot I, 5.) Du hättest kürzer fragen sollen: „Wohin nach Lydda?“[1]) Mit gleich schneidendem Spotte schlägt sie den höhnischen Angriff eines Judenchristen zurück. Er fragte sie: „Es heisst (Jesaia 54,1): Juble, Unfruchtbare, die du nie geboren hast! Wie, weil sie nicht geboren, soll sie jubeln?“ „Thor!“ erwiderte spottend Beruria, „schaue doch auf den Schluss des Verses, wo es heisst: „Denn zahlreicher werden einst sein die Kinder der Verlassenen, als die Kinder der Vermählten, spricht der Herr“.[2]) Aber trotzdem ist sie mild und liebevoll gegen den abtrünnigen Sünder gestimmt. Rohe Menschen wohnten in der Nachbarschaft R. Meïrs, die ihn bitter kränkten. Erzürnt betete der Weise um ihren Untergang. Da entwaffnete Beruria seinen Zorn mit den Worten: „Heisst es denn, die Sünder sollen untergehen? Nein, die Sünde soll schwinden, und wenn sie dahin ist, werden die Frevler nicht mehr sein

---

[1]) Erubin 53b. ר׳ יוסי הגלילי הוה קא אזיל באורחא אשכחה לברוריא אמר לה באיזו דרך נלך ללוד אמרה ליה גלילי שוטה לא כך אמרו חכמים אל תרבה שיחה עם האשה היה לך לומר באיזה ללוד Uebrigens weist Rabbinowitz in seinem »Dikduke Soferim« nach, dass hier nicht der bekannte R. Jose haglili, der früher lebte, gemeint sein kann, sondern Meïrs College, R. Jose b. Chalafta aus Sepphoris in Galiläa, daher der Galiläer genannt.

[2]) Berachot 10a. Statt des in unserem Talmud stehenden ההוא צדוקי hat richtiger die uncensierte Ausgabe des Münchener Codex, ebenso Nissim Gaon האי מינא; vgl. Jalkut Jesaia § 378. Wiesner, Scholien zum Talmud I, S. 32, will diese von einem Christen gestellte Frage im Zusammenhang mit den Worten des Apostels im Briefe an die Galater 4, 26 setzen, wo dieser Vers auf die christliche Kirche bezogen wird. Dass die Worte Berurias nur ironisch verstanden sein wollen, geht aus der unmittelbar darauf folgenden Frage des Talmuds hervor, warum denn in Wahrheit eine Unfruchtbare jubeln könne, und die Antwort lautet: »Die Mutter Israel solle sich freuen, wenn sie nicht misratene Söhne zeugt, die für den Untergang reif sind«.

(Psalm 104,35). Darum flehe nicht um ihren Untergang, sondern um ihre Besserung!“[1])

R. Meïr war mit Beruria schon vermählt, als er beim Ausgang des hadrianischen Krieges von R. Jehuda b. Baba die Weihe als Gesetzeslehrer empfing. Das Blutgericht des Rufus brachte ihren Vater Chanina auf den Scheiterhaufen, ihre Schwester in das Haus der Schande. R. Meïr befreite auf das Drängen seiner Gattin unter Lebensgefahr die gefangene Schwägerin, welche standhaft ihre Reinheit bewahrt hatte. Erkannt, floh er nach Babylon, und Beruria teilte seine Flucht. Die meisten von ihr berichteten Einzelheiten fallen sicher erst in die spätere, friedliche Zeit, da sie an der Seite ihres gefeierten Gatten lebte und wirkte, geschmückt mit den Tugenden jenes „wackeren Weibes“, welches der Spruchdichter besingt (Sprüche 31,10), und mit dem sie von den Weisen verglichen wird. Zwei durch Gesetzeskenntnis hervorragende Söhne Meïrs und Berurias sind uns, allerdings nur durch ihren Tod, bekannt. Tiefergreifend ist die auch in den Literaturen anderer Völker poetisch verherrlichte Erzählung von dem plötzlichem Hinscheiden dieser beiden Söhne, und wahrhaft rührend die fromme Gottergebenheit Berurias, die standhaft und fest ihrem gebeugten Gatten Trost und Mut spendet. Einst lehrte, so berichtet der Midrasch, (Jalkut Spr. § 963) R. Meïr um die Nachmittagsstunden des Sabbats im Lehrhause, und zur gleichen Zeit starben plötzlich seine beiden Söhne. Die Mutter legte sie auf das Lager und umhüllte sie mit einer Decke. Nach Sonnenuntergang kehrte der Rabbi heim und fragte nach seinen Söhnen. „Sie sind in das Lehrhaus gegangen“, entgegnete Beruria. „Ich habe mich aber vergebens nach ihnen umgeschaut“ war die Antwort des Weisen. Sie reichte dem Gatten den Becher Weines, und er sprach den Segensspruch.

---

1) Berachot 10a, Jalkut Tillim § 862. Beruria liest חֲטָאִים, nicht חַטָּאִים.

Wieder forschte der Rabbi nach seinen Söhnen. „Sie sind weggegangen und werden bald in ihr Heim zurückgekehrt sein“ beruhigte sie den Gatten und setzte ihm Speise und Trank vor. Nach dem Mahle begann sie: „Rabbi, gestatte mir eine Frage! Vor längerer Zeit vertraute mir jemand ein kostbares Gut an, und heute hat er es zurückgefordert; soll ich es ihm geben?“ Entrüstet erwiderte R. Meïr: „Wie, ein anvertrautes Pfand wolltest du dich weigern, seinem Herrn zurückzuerstatten?“ — „Nur mit deiner Einwilligung“, versetzte Beruria, ergriff seine Hand, führte ihn in das Totengemach und zog die Lagerdecke hinweg. Erschrocken schaute der Rabbi in das entseelte Antlitz seiner Kinder und laut weinend rief er aus: „Meine Söhne, meine Lehrer, ihr habet mit eurer Weisheit mein Auge erleuchtet!“ Er klagte und weinte untröstlich; da sprach Beruria: „Wie, Rabbi? Hast du mir nicht gesagt, es sei heiliges Gebot, das anvertraute Pfand dem Herrn ohne Murren zurückzuerstatten? Gott hat es uns gegeben, er hat es uns genommen, und seinen heiligen Namen wollen wir preisen!“ — Kann es Wunder nehmen, wenn der tägliche, ja, stündliche Verkehr mit dieser auserlesenen Frau einen veredelnden Einfluss auf den Weisen ausgeübt, die Härten seines Urteils gemildert und seine sittlichen Anschauungen gehoben hat? Sonst ist über Beruria, die kein hohes Alter erreichte, da R. Meïr noch ein zweites Mal heiratete, keine sichere Nachricht überliefert. Die Sage hat diese Lehre auszufüllen sich bemüht, und ein dunkler Schleier umhüllt den Tod der berühmten Frau.[1])

---

[1]) Der Talmud enthält über den Tod Berurias überhaupt keine bestimmte Meldung, sondern nur eine Andeutung über die Flucht Meïrs nach Babylon. Nur Raschi in Aboda sara 18b erzählt, wahrscheinlich nach einer uns unbekannten geonäischen Quelle, dass R. Meïr seiner dem Spruch der Weisen über die Leichtfertigkeit des Weibes spottenden Gattin zugerufen habe: »Bei deinem Leben, du wirst die Worte der Weisen noch einmal auerkennen.« Darauf habe er einen seiner Schüler veranlasst, die Sittenreinheit seines

Die in den Charakter des Weisen schon früh eingepflanzte und im Umgange mit der Gattin geläuterte und gepflegte Tugend reinster Menschlichkeit befähigte ihn auch zu dem Verkehre mit Elischa, dem abtrünnigen und gemiedenen Lehrer. Als mit der Einnahme von Better der letzte Freiheitsversuch gescheitert war, erscheint Acher, den die Erfolglosigkeit seiner feindlichen Bemühungen zu den Seinigen zurückgeführt, in trautem Umgange mit Meïr. Noch immer ist er der alte Gesetzesübertreter, aber nicht aus Bosheit sündigt er, sondern weil ihn die Schwere seiner Verirrungen an der Rettung seiner Seele verzweifeln lässt. Auf hohem Rosse hält er am Sabbat vor dem Lehrhause seines Schülers in Tiberias.[1]) R. Meïr unterbricht sofort seinen Vortrag, er eilt zu Acher hinaus, und das Zwiegespräch, dass sie nun führen, so sagenhaft es auch gestaltet sein mag, malt nicht minder die hingebende,

---

Weibes zu erproben; nach langem, wiederholtem Drängen soll sie nachgegeben, und als sie die List ihres Gatten erfuhr, schamerfüllt durch Selbstmord geendet haben, Meïr aber aus Scham nach Babylon geflohen sein. Die ganze Sage ist anscheinend erfunden, um die dunklen Worte des Talmuds ואיכא דאמרי ממעשה דברוריא zu erklären, denn hier wird richtig von der Flucht des kaum ordinierten Gesetzesjüngers berichtet, während eine Flucht wegen des Selbstmordes der Gattin ein hohes Alter Meïrs oder doch mindestens jenen Tod zweier erwachsener Söhne voraussetzen lässt. Einige Erklärer wollen eine zweite Flucht annehmen, die aber keineswegs feststeht. Gewiss soll das traurige Ende der Spötterin die unantastbare Wahrheit des Wortes der Weisen ins Licht setzen. Wird uns ja von R. Meïr selbst berichtet, dass er die Sünder ob ihrer Schwäche zu verspotten pflegte, und der böse Trieb ihn zur Strafe dafür in Gestalt einer schönen Frau neckte, so dass er beinahe der Versuchung erlegen wäre (Kidduschin 81a), eine Sage, welche Perles (Monatsschrift, 1873, S. 80 in dem Aufsatze »Rabbinische Agadas in 1001 Nacht«) einem nichtjüdischen Originale zuweisen und auf eine buddhistische oder christliche Heiligenlegende zuführen will.

[1]) Chagiga 15a, Jer. Chag. III, 77b, Koh. rab. zu 7,8: »Das Ende eines Dinges ist besser, als sein Anfang«.

rührende Liebe, mit welcher der Schüler den irrenden Meister zu seinem Gotte zurückzuführen sucht, wie die Verzweiflung, mit welcher der reumütige und bussfertige Elischa seine Zukunft preisgiebt. „Was hast du heute gelehrt?“ fragt dieser Meïr. „Ich erklärte den Schriftvers: Der Herr segnete Hiob am Ende mehr, als am Anfang (Hiob 42, 12) durch die Deutung: er verdoppelte seine Habe.“ — „Dein Lehrer Akiba hat diese Worte anders gedeutet“, warf Elischa ein, „Gott segnete die Zukunft Hiobs wegen der Tugenden seiner Vergangenheit, die ihm geblieben“. R. Meïr citierte noch einen anderen Vers und seine Deutung: „Besser ist der Sache Ende, als ihr Anfang (Kohelet 5, 8). Wenn jemand seine Kinder früh verliert und im Alter neue Sprösslinge zeugt, die am Leben bleiben, oder wenn jemand in der Jugend mit seiner Waare Verluste erleidet, aber im Alter damit verdient, oder wenn er in der Jugend schlechte und im Alter gute Handlungen begeht, oder wenn er den in der Kindheit erhaltenen Unterricht vergisst und im Alter den Quell des Wissens wieder aufsucht, dann ist das Ende besser, als der Anfang“. — „Auch diesen Vers“, entgegnete Elischa, „hat Akiba anders gedeutet: gut ist das Ende, wenn sein Anfang gut gewesen“. R. Meïr citierte einen dritten Vers aus seinem Vortrage, indem er neben dem reitenden Lehrer weiter zu Fuss einherschritt: „Nicht geschätzt wird sie nach Gold und Glas, noch ist ihr Tauschpreis Goldgerät (Hiob 28, 17), d. h. die Worte der Thora sind schwer wie Gold zu erwerben und leicht wie Glas zu verlieren. Aber wie das zerbrochene Gold und Glas durch Schmelzen wiederhergestellt werden kann, so kann auch der sündhafte Mensch wieder Busse thun.“ Der Lehrer verstand den Gedanken seines Schülers und rief: „Ich habe an den Hufen meines Rosses unsere Schritte abgezählt, du darfst den Sabbatweg nicht überschreiten; Meïr, kehre um!“ — „Auch du sollst umkehren!“ flehte dieser ergriffen Elischa an. „Ich kann es nicht mehr“, war die Antwort.

„Einst ritt ich am Versöhnungstage auf meinem Rosse an dem Allerheiligsten vorbei, als ich eine Himmelsstimme vernahm: „Kehret um zu mir, all' ihr abtrünnigen Söhne! Nur nicht Acher, denn er erkannte mein Wesen und fiel ab von mir“[1]). Sicher hat R. Meïr seine Bekehrungsversuche, wenn auch vergeblich, erneuert, und dennoch schwand nicht seine liebevolle Hingebung für Elischa, die selbst den Tod des Lehrers überdauert. Er hört, dass Elischa in den letzten Zügen liege, und eilt an sein Lager, um den Sterbenden wieder zur Reue zu mahnen, und da dieser ihn fragt, ob denn Reumütigen der Weg zur Gnade offen stehe, citiert ihm Meïr den Psalmvers (90, 3.): „Du führest zurück den Sterblichen bis zur Zerknirschung und sprichst: kehret um, ihr Menschenkinder!“ Da weinte Elischa und verschied, Meïr aber jubelte, dass sein gegeliebter Lehrer in Reue die Welt verlassen. Da man Elischa bestattete, stiegen Rauchwolken aus dem Grabe empor, und die Flammen drohten es zu verzehren[2]). Da breitete R. Meïr seinen Mantel über das Grab und rief:

---

[1]) Wir folgten dem ausführlichen Berichte des in agadischen Dingen zuverlässigeren Jeruschalmi und des nur in wenigen Ausdrücken davon verschiedenen Midrasch; im Babli ist die Erzählung lückenhaft und verändert wiedergegeben. Hier tönt die Stimme nicht aus dem Allerheiligsten, sondern hinter dem Vorhange des göttlichen Thrones (מאחורי הפרגוד) hervor, und hier beweist Acher durch Bibelverse, welche ihm die Schulkinder citieren, dast er auf keine Gnade mehr zu hoffen habe. Uebrigens wird der Einwand von Grätz, (Gnosticismus und Judentum, S. 71), dass Acher unmöglich schon vor dem Tempeluntergange ein ergrauter Apostat gewesen sein kann, durch die natürliche Annahme widerlegt, dass Elischa nicht während des Tempelbestandes, sondern viel später an den Trümmern vorüberritt und an der einstigen Stätte des Allerheiligsten die Himmelsstimme vernommen habe.

[2]) Die aus dem Grabe emporsteigenden Rauchwolken sind eine Bezeichnung der Höllenstrafen. Akiba nennt auch das Grab des Vaters von Rufus, das am Sabbat nicht rauche, weil auch im Himmel am Ruhetage nicht gerichtet werde. Vgl. Gen. rab. c. 11, Pesikta de R. Kahana, c. 23 und Bacher, Agada der Tannaiten, S. 297.

„Weile diese Nacht hier, am Morgen wird der Gute dich erlösen, wenn nicht, wirst du von mir erlöst[1])". Der Mantel Meïrs tötet die Flamme: das Verdienst des Schülers hat den Frevel des Meisters gesühnt! Wer wollte entscheiden, welche Züge die Sage diesem seltsamen Freundschaftsbunde geliehen? Genug, dass er zur Ehre unseres Weisen bestand und von den überraschten Zeitgenossen mit den Worten gedeutet wurde: „Meïr hat einen Granatapfel gefunden: den Kern genoss er und die Schale warf er weg".[2])

Aber noch weit überraschender musste der Mitwelt der innige Verkehr erscheinen, den R. Meïr mit einem heidnischen Philosophen, Abnimus hagardi,[3]) gepflogen hat. Abnimus scheint der hebräische Name des Cynikers Oenomaus aus Gadara zu sein[4]). Oenomaus blühte unter Hadrian und wird zu der Schule der jüngeren Cyniker gerechnet[5]). In den Bruchstücken seiner Schrift γοήτων φωρά (gegen die Gaukler) macht er als erbitterter Feind des

---

[1]) Eine Deutung von Rut 3,13; unter der Nacht wird diese Welt, mit dem Morgen das Jenseits, und unter dem Guten Gott verstanden.

[2]) Chagiga 15b רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק. Das Wort, selbst der Ewige zürne, dass Meïr aus dem Munde Achers die Lehre vernommen (Chagiga 15 b), findet in Verbindung mit der dunklen Stelle Sanhedrin 46a u. a. eine Erklärung in den Responsen der Geonim, ed. Harkavy, No. 244 und Nr. 364.

[3]) Excurs III.

[4]) Joel in Frankels Monatsschrift, 1855, S. 96, Anm. 5; Jost, Gesch. des Judent. und seiner Sekten, S. 87, Anm. 3; Grätz IV², Note 19; Fürst, Noten zu Wünsches Midraschübersetzung Echa rabba, 1881, S. 159. Demnach steht הגדרי=הגרדי und heisst der Gadarener. גדור, Stadt in Peräa, am Hieromax, 60 Stadien von Tiberias entfernt, h. Om keïs.

[5]) Zeller, die Philosophie der Griechen, 3. Teil, erste Hälfte S. 417. Georgius Syncellus (corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. Dindorf I. S. 659) setzt ihn in das Jahr 109 (Οἰνόμαος ἐγνωρίζετο). Die Reste seiner Schrift gegen die Gaukler hat uns Eusebius, praeparatio evangelica, V. c. 19—36 aufbewahrt.

heidnischen Aberglaubens einen freimütigen, heftigen Angriff auf das Orakelwesen und vertheidigt im Zusammenhang damit die Willensfreiheit als die Grundlage des menschlichen Lebens gegen den stoischen Fatalismus. Während Oenomaus aber in der Reihe der griechischen Philosophen eine nicht sehr bedeutende Stellung einnimmt, rühmt ihn die jüdische Ueberlieferung als einen der grössten Weisen. Keine grösseren Philosophen sind unter den Völkern erstanden, so heisst es im Midrasch, als Bileam, Sohn des Beor, und Oenomaus aus Gadara[1]). Diese unverdiente Lobpreisung des Philosophen ist erklärlich, wenn man bedenkt, dass er in seinem unerschrockenen Angriff auf die Orakel, mit dem er, wie ihm Julian (Orat. VII. 209) vorwirft, die Ehrfurcht vor den Göttern zerstörte, der jüdischen Lehre nahekam und gleich Bileam deren Grundwahrheiten rückhaltlos und bewundernd anerkannte. Die Feinde Israels fragten ihn; „Sage uns, können wir diesem Volke nicht beikommen?“ — „Gehet in ihre Gottes- und Lehrhäuser“, war seine Antwort, „wenn die Kinder dort beten und in dem Gesetze studieren, werdet ihr sie nie bezwingen können, wenn nicht, könnet ihr sie verderben[2]).“ Wir finden ihn im Verkehre mit jüdischen Weisen, an die er philosophische Fragen richtet. „Was von der Erde ist zuerst erschaffen?“ so fragt er sie einmal, und sie antworten ihm: „Niemand weiss in diesen Dingen Bescheid; sie schicken ihn zu Abba Josef, einem philosophierenden Baumeister, der sich vom Gerüst herab mit Oenomaus über den Ursprung der Welt unterredet. (Exodus rab. c. 13). Mit R. Meïr umschlingt ihn ein enges Freundschaftsband, und beide Weisen scheinen in diesem Verkehre ihr Wissen gegenseitig ergänzt zu haben. Als ihm Vater und Mutter starben, „steigt R. Meïr hinauf“, um dem

---

1) Genesis rab. c. 65, Einl. zu Echa rab. לא עמדו פילוסופין בעולם כבלעם בן בעור וכאבנימוס הגרדי.

2) ibidem und Pesikta de R. Kahana, ed. Buber, S. 121.

Freunde sein Beileid auszudrücken[1]), und ihr Zwiegespräch beweist, dass Oenomaus trefflich die Schrift kennt, die er citiert.

Einst richtete Oenomaus an R. Meïr die Frage: „Wird nicht jede Wolle, die in den Färbekessel fällt, auch gefärbt herauskommen? Mit dieser Frage deutete der Philosoph an, ob der vertraute Umgang mit dem Apostaten Acher seiner Gottesfurcht und Gesetzestreue nicht geschadet haben sollte und Meïr antwortet ihm treffend mit demselben Bilde: „Eine solche Wolle, die am Leibe der Mutter, nämlich des Schafes, rein war, wird rein den Färbekessel verlassen, die Wolle aber, die schon am Leibe der Mutter unrein war, wird immer unrein bleiben[2]).“ Diese Worte sollen seinen Verkehr rechtfertigen und zugleich lehren, dass der Keim der Tugend oder des Lasters in dem Menschen selbst schlummere und nicht von den Zufällen des Lebens geschaffen werde, und fürwahr, R. Meïr hat den Beweis geliefert, dass die reine Wolle den Färbekessel rein verlassen muss. —

---

1) Rut rab. zu 1,8. אבנימוס הגרדי מתה אמו ועלה ר״מ להראות לו פנים מת אביו ועלה ר״מ להראות לו פנים.

2) Chagiga 15b. שאל נימוס הגרדי את ר״מ כל עמר דנחית ליורה סליק א״ל כל מאן דהוה נקי אגב אימיה סליק כל דלא הוה נקי אגב אימיה לא סליק. Wir folgten der Erklärung Levys (W. s. v. יורה S. 23), der die Frage auf das Verhältnis Meïrs zu Acher bezieht; auch der Talmud fasste die Frage gewiss so auf, da er sie hinter die Geschichte Elischas in Chagiga setzt; ferner spricht dafür die Lesart der Münchener Handschrift, wo das zweite Glied der Antwort ganz fehlt, R. Meïr dort also ganz treffend die Frage auf sich bezieht und deshalb antwortet: der Verkehr konnte mir, dem Reinen, nichts schaden. Die Erklärer haben auch andere an sich mögliche Deutungen der Frage gegeben, so Raschi, dessen Lehrer, Tosafot, Edels, der Aruch s. v. עמר. Fürst, Noten zu Wünsches Uebers. des Midrasch Echa S. 160 bringt die Frage des Abnimus mit der Lehre der Willensfreiheit, die er verfocht, zusammen, man weiss nicht, mit welchem Rechte.

Capitel XI.

Seine Religionsgespräche.

Dieser Grundsatz leitete den Weisen auch bei seinen Religionsgesprächen, die er meist mit Samaritanern und gewiss auch nicht selten mit Judenchristen gepflogen hat. Neun Religionsgespräche R. Meïrs sind uns überliefert, die fast durchweg die Schöpfung, die Unsterblichkeit und den Ursprung der Samaritaner behandeln, und in denen der Weise meist mit den Waffen der Ironie seinen Gegner schlägt.

Einst fragte, so erzählt der Midrasch, ein Cuthäer R. Meïr: „Ist es denn möglich, dass die oberen Gewässer durch das Wort Gottes frei schwebend erhalten werden?“ „Gewiss“, sagte der Rabbi, „bringe mir einen Trichter!“ Es geschah, und er legte ein Goldblättchen auf die Mündung, aber das Wasser stand nicht; ein Silberblättchen, doch es stand nicht; da legte er seinen Finger darauf und das Wasser stand. „Ja, du hast deinen Finger darauf gelegt“, entgegnete der Cuthäer. „Wenn schon ich, ein Wesen aus Fleisch und Blut,“ erwiderte der Weise, „durch meinen Finger das Wasser zum Stehen bringen kann, um wie viel mehr können durch Gottes Finger die Gewässer zum Stehen gebracht werden! Also schweben die oberen Gewässer frei im Raume durch das Wort Gottes.“[1])

Derselbe Samaritaner fragte R. Meïr: „Heisst es nicht: Gott füllt den Himmel und die Erde (Jerem. 23, 24), und mit Moses sollte der Herr „zwischen den beiden Stangen der Bundeslade“ gesprochen haben?“ R. Meïr liess einen grossen Spiegel bringen und hiess ihn hineinschauen. Er that es, und gross erschien in dem Spiegel seine Gestalt.

---

[1]) Genesis rab. c. 4. כותי אחד שאל את ר״מ אפשר המים העליונים תלוים במאמר. Der Rabbi wollte hier gewiss nur ein einfaches naturwissenschaftliches Experiment zeigen, und nicht etwa, wie einige meinen, eine philosophische Ansicht über das hylische weltstoffliche Wasser äussern.

Dann hiess er ihn in einen kleinen Spiegel schauen, und seine Gestalt war klein. Da sagte der Rabbi: „Wenn schon du, der schwache Sterbliche, deine Gestalt nach Belieben verändern kannst, sollte es der nicht vermögen, auf dessen Wort die Welt erstanden ist? Derselbe, der nach Belieben Himmel und Erde füllt, konnte auch ebenso mit Moses zwischen den beiden Stangen der Bundeslade sprechen." (Gen. rab. c. 4, Jalkut Jeremia 306).

Weiter fragte er ihn: „Ist es möglich, dass der Strom Gottes noch von den sechs Schöpfungstagen voll von Wasser ist (Psalm 65, 10), und sollte nichts daran fehlen?" Der Rabbi bat ihn, ein Bad zu nehmen und vor demselben sich zu wägen. Er that es, aber er war um nichts leichter geworden. „Wie doch", fragte der Rabbi, „hast du keinen Schweiss verloren?" — „Gewiss nicht!" — „Nun, entgegnete der Weise, „wenn schon dir, dem schwachen Sterblichen, bei deinen Quellen nichts mangelt, um wie viel weniger kann an den Quellen Gottes etwas fehlen! Ja, der Strom Gottes ist voll von Wasser seit dem Schöpfungstage, und er hat nichts eingebüsst." (Gen. rab. c. 4, Jalkut Psalmen 789).

Ueber die Unsterblichkeit sind uns drei Zwiegespräche überliefert. Ein Samaritaner fragte R. Meïr: „Leben die Toten wieder auf?" — „„Ja."" — „Verborgen, oder öffentlich?" — „„Oeffentlich."" — „Woher kannst du mir das beweisen?" — „„Aus dem täglichen Leben. In unserer Stadt lebt ein ehrlicher Mann, dem alle Leute im Geheimen ihre Sachen anvertrauen, und er erstattet sie ihnen öffentlich zurück. Einst übergab ihm ein Mann seine Sachen vor Zeugen: wird er sie im Geheimen zurückerstatten, oder öffentlich?"" — „Oeffentlich." — „„O, möchten deine Ohren doch hören, was dein Mund spricht!"", so schloss der Weise die Unterredung, die ähnlich den platonischen Dialogen durch logische Schlüsse dem Gegner sein Geständnis abringt (Kohelet rabba zu 5,10).

Darauf sagte der Cuthäer: „Kommen die Toten einst

nackt oder bekleidet hervor?“ — „„„Bekleidet.““‘ — „Woher weist du das?“ — „„„Aus dem täglichen Leben. Hast du schon einmal Bohnen gesät?“‘“ — „Ja.“ — „„„Mit oder ohne Hülle?“‘“ — „Ohne Hülle.“ — „„„O, möchten doch deine Ohren hören, was dein Mund spricht! Wenn schon Bohnen, die man ohne Hülle gesät, mit einer Hülle bekleidet hervorspriessen, wie gewiss müssen erst die in ihren Gewändern bestatteten Toten bekleidet wieder auferstehen!“‘“ (Kohelet rabba zu 5,10.)

Der Talmud überliefert mit nur geringen Abweichungen eine fast gleiche Unterredung, die R. Meïr mit der Königin Kleopatra gepflogen haben soll. Es heisst daselbst: „Die Königin Kleopatra fragte R. Meïr: Ich weiss, dass die Toten wieder auferstehen werden, denn es heisst: „Sie werden blühen in der Stadt, wie das Kraut des Feldes (Psalm 72,16)“, aber werden sie sich einst nackt oder bekleidet erheben?“ Der Rabbi antwortete ihr: „Das Getreidekorn wird es dich lehren. Man senkt es nackt in den Boden und in einer Hülle spriesst es hervor; warum sollten die frommen Menschen, die man in ihren Gewändern der Erde übergiebt, nicht einst bekleidet wieder auferstehen?“[1])

Eine Psalmen citierende und mit dem Rabbi über die Unsterblichkeit Zwiesprach haltende Fürstin ist eine zu ungewöhnliche Erscheinung, als dass sie nicht ernstem Zweifel begegnen sollte. Die bekannte mit Antonius befreundete Kleopatra kann hier nicht gemeint sein, da sie etwa zweihundert Jahre vor Meïr lebte, und sonst ihre Erwähnung stets mit dem Zusatze die „griechische“ oder „alexandrinische“ Königin begleitet wird.[2]) Von einer zweiten Eürstin gleichen Namens wird uns in den jüdischen Quellen nichts berichtet. Andererseits aber hat die zuletzt

---

[1]) Sanhedrin 90b. שאלה קליאופטרא מלכתא את ר״מ אמרה ידענא דחיי שכבי.

[2]) Tos. Nidda IV. מעשה בגלפטרה מלכת אלכסנדרים, Nidda 30b מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרום, auch heisst es dort מעשה בקלפטרא מלכת יוונית. Die Schreibung des Namens wechselt; der Münchener Codex hat zu unserer Stelle קלפטרא neben קלפטריא und כלופטרא.

angeführte Unterredung mit dem Samaritaner denselben Inhalt, wie das Gespräch mit Kleopatra, nur dass der Weise sein Gleichnis hier der Pflanzenwelt, dort dem gewöhnlichen Leben entlehnt. Bedenkt man nun, dass die Quellen aus dem Leben des Weisen kein Ereignis überliefern, das ihn mit einer heidnischen und dabei doch bibelfesten Prinzessin in Berührung gebracht hätte oder hätte bringen können, dass Meïr aber eine ähnliche Unterredung mit dem Samaritaner pflog, der ja die Wiederauferstehung der Toten leugnet, so wird man kaum in der Annahme irren, dass die „Königin Kleopatra" auf eine absichtliche oder unabsichtliche Copistencorrectur zurückzuführen ist, die sich leicht aus dem unmittelbar folgenden Gespräche R. Gamliels mit dem römischen Kaiser erklärt[1]). Demnach erscheint entweder im Talmud das vom Midrasch erzählte Gespräch in veränderter Fassung, oder es ist eine ähnliche Unterredung mit einem anderen Samaritaner.

Zwei andere Gespräche zeigen, wie trefflich es Meïr versteht, den Samaritanern, welche in Josef ihren Stammvater verehrten, dagegen die anderen biblischen Gestalten gern verkleinerten, mit lustigem Spotte heimzuleuchten. So fragte einst ein Cuthäer R. Meïr: „Saget ihr nicht, Jakob war ein rechtlicher Mann?" (Micha 7, 20) — „Gewiss" entgegnete der Weise. „Gelobte er aber nicht einst, von allem, was ihm der Herr geben würde, den zehnten Teil dem Himmel zu weihen?" — „Allerdings." — „Nun, er sonderte doch nur den Stamm Levi für Gott ab, obwohl er 12 Söhne hatte!" R. Meïr erwiderte ihm: „Nicht 12, sondern 14 Söhne hatte Jakob, da er ausruft: Efraim und Manasse seien mir wie Ruben und Simon!" Der Samaritaner

---

[1]) Nicht unwahrscheinlich ist die Annahme Bachers (Revue des études juives, 1883, S. 184, Méïr et Cléopatre), dass diese Unterredung mit dem auch an anderer Stelle erwähnten Patriarchen der Samaritaner stattgefunden hat, dagegen scheint die Emendation, welche aus dem angeblichen Schreibefehler קליאופטרא מלכתא ein פטריקא דכותאי machen will, kaum denkbar.

rief freudig: „Je mehr Mehl, desto mehr Wasser!" — „Gestehst du aber nicht ein, dass sie vier Mütter hatten?" — „Gewiss." — „Nun, so ziehe die vier Erstgeborenen ab, welche ohnedies dem Herrn heilig sind, und von den anderen zehn weihte der Erzvater treu seinem Gelöbnisse den Stamm Levi." Entzückt über diese natürlich ironische Antwort des Weisen rief der Samaritaner aus: „Heil dir und heil deinem Volke, in dessen Mitte du wohnst."[1])

Einst traf R. Meïr einen Samaritaner und fragte ihn: „Woher stammst du?" — „Von Josef" war seine Antwort. „Nein, von Isachar stammst du ab", erwiderte ihm spottend der Weise, „denn so heisst es: Und die Söhne Isachars waren Tola, Puva, Job und Schomron (Gen. 46,13) und von Schomron stammen die Samaritaner ab. Als der Samaritaner die „merkwürdige Rede des Greises der Juden" seinem Patriarchen verwundert berichtete, rief dieser, erbittert über die in jenem Ausspruche liegende Ironie: „Die Abstammung von Josef hat er dir abgesprochen, die von Isachar hat er nicht bewiesen.[2])

Seine Antworten, welche eine seltene, mit gesundem Humor gewürzte Schlagfertigkeit bekunden, machten seinen Namen auch auf dem Gebiete der Religionsgespräche bald berühmt, und als einst die römische Regierung den Weisen auftrug, ihr einen Leuchter zu senden, da schickten sie den in Rede und Antwort erleuchteten R. Meïr. Die Behörde richtete an ihn mancherlei Fragen, und er beantwortete sie. Schliesslich fragte man ihn: „Warum ist Roms Name Chasir?" Er erwiderte: „Weil es einst die Herrschaft seinem alten Besitzer zurückerstatten wird."[3]) Die vier Weltreiche,

---

1) Gen. rab. c. 70, Pesikta de R. Kahana, c. 11, Tanchuma ראה, Buber, S. 24.

2) Gen. r. c. 94; wörtlich heisst es: aus Joseph hat er dich herausgebracht, in Isachar hat er dich nicht hineingebracht.

3) Koh. r. zu 1,9. למה נקרא שמו חזיר אמר להם שהוא עתיד להחזיר את המלכות לבעליה; eine andere Lesart ist עטרה statt המלכות und auch ליושנה statt לבעליה; vgl. Zunz, Analekten in Geigers Zeitschrift für

welche Israel unterjocht haben, Babylon, Persien, Hellas und Rom, werden im Talmud mit den vier unreinen Tieren der Bibel: Kamel, Klippdachs, Hase und Schwein verglichen[1]), und R. Meïr giebt in dem obigen Ausspruche, welcher das Wort etymologisch deutet, eine treffende polemische Antwort[2]). Weiter erklärte er: „Dem Wolfe wird einst milesische (weisse) und dem Hunde bläuliche Wolle abgeschoren werden.“ Da rief man ihm zu: „Genug, Meïr! es giebt nichts Neues unter der Sonne!“ (ebendas.)

Capitel XII.

Sein Zerwürfnis mit dem Patriarchen.

So lebte und wirkte R. Meïr, ein lauter Herold des sinaitischen Gesetzes, der siegreiche Verkünder einer reineren Anschauung. Aus dem schüchternen Schreiberlehrling, der

---

Wissenschaft und Leben VIII (1870) S. 101. Unter dem »Besitzer« ist wohl Israel zu verstehen und nicht Gott, wie viele jüd. Erklärer und auch Wünsche zu Kohelet 1,9 annehmen.

1) גמל, שפן, ארנבת und חזיר. Fragen wir nach dem wahren Grunde, aus dem Rom mit dem Eber verglichen wurde, so geschah es keineswegs, weil das Schwein in der Geschichte der Besitzergreifung Italiens durch Aeneas, den Stammvater der Römer, eine so bedeutende Rolle spielt (Wiesner, Scholien zum Talmud, III, S. 175), auch wohl nicht, weil von Hadrian ein marmornes Schwein am Thore von Jerusalem angebracht worden war (Zunz a. a. St. und Synagogale Poesie S. 437. 442), vielmehr scheint die einzig richtige Antwort der Midrasch selbst zu geben (Schir haschirim rab. zu 3,8, Abot de R. Nathan c. 34): »Warum wird Rom mit dem Eber verglichen? Weil so wie dieser, wenn er sich hinstreckt, seine gespaltenen Klauen vorzeigt und spricht: Sehet, ich bin rein! so auch das idumäische Reich. Es raubt, plündert, bedrückt und thut heuchlerisch, als ob es einen Gottesaltar errichten wollte.« Vgl. noch Levy, Neuhebr. und chald. Wrtb. S. 43 s. v. חזיר und Berliner, Literaturblatt der Jüd. Presse 1874, Nr. 1: »Das Wildschwein, ein Bild des römischen Reiches«.

2) In dieser Deutung lag zugleich die trostreiche Verheissung: Rom wird untergehen, und dann wird Israel wieder das Erbe antreten.

einst das Haus R. Ismaels betreten hatte, um an den Worten der Weisen seinen Durst zu löschen, war der Meister der Halacha, der Sittenprediger seines Volkes, der grosse bewunderte Lehrer in Israel geworden. Seine allgemeine Beliebtheit bei der Menge verdankte er seinen anziehenden agadischen Vorträgen, die er Sabbats im Gotteshause zu halten pflegte, während Jung und Alt, Mann und Weib dichtgedrängt seinem zündenden Worte lauschten. Seinen Wohnort scheint er, soweit er nicht durch Synedrialsitzungen an Uscha gefesselt war, in Tiberias[1]) genommen zu haben, wo wir ihn am häufigsten treffen, und wo auch Acher an seinem Lehrhause vorüberreitet. Aber auch in anderen Städten, die er auf seinen Reisen zu kürzerem Aufenthalte besucht haben mag, begegnen wir ihm nicht selten. So hält er in Chamta[2]) wiederholt Lehrvorträge, und hier spielt auch wahrscheinlich die Begebenheit mit jenem Weibe, das, vom Manne verstossen, dem Lehrer in das Antlitz speit. Auch in Ardiskus[3]) scheint er einmal oder öfters längere Zeit

---

[1]) טיבריה Jeruschalmi Chagiga II,77b; Tiberias war nicht nur die Lehrstätte Meïrs, sondern auch noch anderer Halachisten und wurde die Residenz des letzten Synedriums unter R. Jehuda I. Berühmt waren die warmen Quellen von Tiberias (Megilla 6a); heute Tabarîyeh.

[2]) חמתא Jer. Sota I, 16d; Es giebt bekanntlich mehrere Städte des Namens Chamat, d. h. Wärme; es ist der Beiname aller warmen Heilbäder. Antiochien hat sein Chamat (חמת אנטוכיא — חמת רבה), Lev. r. c. 8. Num. r. c. 10; bei Gadara ist ein zweites Chamat (Jer. Erubin V, 22d). Unser Chamat ist ein Städtchen bei Tiberias, beide waren später vereinigt (Megilla 2b). Es ist das Ἀμμαοῦς des Josephus.

[3]) Ardiskus (Stadt, nicht Provinz) ist strittig. Selbst die Form schwankt, wir finden ערדסקיא (Nasir 56b), ערדסקוס (Tos. Nasir V), ערדסקות (Tos. Terumot III), ארדסקוס (Tos. Oholot IV), ערדיסקא (Erubin 29a; Dikduke Sofrim haben hier ערדסקים), ארדקסס (Jer. Erubin III, 20c), ערדיסקים (Baba batra 56a). Falsch ist die Ansicht von Grätz, dass Ardiskus mit Damaskus identisch sei (Geschichte IV, Note 19), denn Damaskus heisst sonst דרמסוק, und wenn der Talmud (Baba batra 56a) קיני קניזי וקדמוני mit ערדיסקים אסיא ואספמיא erklärt,

verweilt zu haben; die Einwohner der Stadt richten halachische Fragen an ihn, und andere Gesetzeslehrer treffen dort mit ihm zusammen. In Bet-Scheon bewundert er die Fruchtbarkeit des Bodens[1]) und nach Gadara steigt er hinauf, um den trauernden Freund zu trösten (Rut rab. zu 1,9). Auch über das heilige Land hinaus erstreckte er seine Reisen. Schon als Jüngling sehen wir ihn nach stürmischer Meeresfahrt in Kappadocien[2]) religiöse Entscheidungen treffen, er befreit in „Rom" seine Schwägerin, flüchtet nach Babylonien und geht später nach Asia[3]), um dort als Sendbote des Synedriums den in Palästina beschlossenen Schaltmonat zu verkünden. Er verweilt am Purimfeste in dieser Stadt, und da sich keine Esterrolle vorfindet, schreibt er sie aus dem Gedächtnisse nieder, um sie dann zu verlesen. Seine Sendung nach Asia beweist sein grosses Ansehen im Gerichtshofe, da zu dieser Aufgabe nur die nächst dem Patriarchen angesehensten Mitglieder des Synedriums ausersehen wurden. Der bedeutende Einfluss und die geistige Ueberlegenheit R. Meïrs konnten dem minder begabten und auch weniger beliebten Patriarchen R. Simon verhängnisvoll werden, und diese Befürchtung veranlasste den Nasi zu einer Massregel, die seine äussere Stellung als Vorsitzender wahren und kräftigen sollte, in

---

so liegt hier ein Copistenfehler vor, da es in der Parallelstelle (Jer. Kidd. I, 61d und Gen. rab. c. 44) richtig דרמשק (דרמוסקוס) אסיא ואספמיא heisst (vgl. schon Schwarz, Das heilige Land, S. 281). Ardiskus ist nach talmudischer Angabe eine Stadt in Palästina, einen Sabbatweg von טבעון (Erubin 29a) entfernt; Neubauer (S. 196) kennt keinen Ort ähnlichen Namens bei Tubaûn (etwa Kuskus?).

[1]) בית שאן Chulin 6b. Bet-Scheon, später Skythopolis (Plinius, h. n. 16), heut Beisân, war südlicher Grenzort im Stamme Isachar. Die Ebene von Baisân war sehr fruchtbar (Ketubot 112a).

[2]) קפוטקיא (Fragmententargum zu Deut. 2,23), קפודקיא (Echa r. zu 1,1). קפוטקיא (Jebamot 121a) Hauptstadt: Caesarea Mazaga מזיגת קפוטקיא (Jebamot 25b), in Moed katan 26a מזיגת קסרי genannt. Die Stadt hatte eine reiche jüdische Bevölkerung (Apostelgesch. II. 9; 1 Petri I. 1).

[3]) Excurs IV.

ihren Folgen aber zu dem Zerwürfnisse führte, welches einen entscheidenden Wendepunkt in dem Leben R. Meïrs bildet.

Das versammelte Volk pflegte beim Eintritte der drei Synedrialhäupter, des Nasi, Ab-bet-din und Chacham, sich zu erheben und stehen zu bleiben, bis es aufgefordert wurde, seinen Platz wieder einzunehmen. Um seinen Genossen ihren niedereren Rang zum Bewusstsein zu bringen und damit den für ein einheitsliches Wirken der Versammlung erforderlichen Gehorsam aller Mitglieder zu erzwingen, befahl R. Simon eines Tages in Abwesenheit der beiden anderen Würdenträger, dass nur beim Erscheinen des Nasi das ganze Volk sich erhebe, während beim Eintritte des Stellvertreters von jeder Seite nur eine Reihe, und vor dem Berichterstatter nur einer um den andern aufstehen sollte. In ihrer Würde verletzt und in ihrem Stolze gekränkt, verbanden sich R. Meïr, der Chacham, und R. Nathan, der Ab-bet-din auf die Anregung des ersteren zu einer Verschwörung gegen den Fürsten. Durch Vorlegung schwieriger halachischer Fragen aus dem Traktate Okzin (über die Stiele) wollten sie ihm Verlegenheiten bereiten und ihn so zur Abdankung zwingen.[1] Der Preis war schon geteilt, R. Nathan sollte Synedrialpräsident, R. Meïr sein Stellvertreter werden. Ein Mitglied hinterbrachte die Verschwörung dem Nasi, und die Verschworenen fanden R. Simon vortrefflich gerüstet und vorbereitet. Er beantwortete ihre Fragen, verwies sie aber zur Strafe aus dem Lehrhause. Jetzt beförderten sie schwierige Fragen auf Zetteln in die Sitzungen. Nicht selten setzten sie so die ganze Versammlung in Verlegenheit, und R Jose rief bekümmert

---

[1]) Horajot 13b, kürzer Jer. Biccurim III, 65c. »Wir wollen ihm den Psalmvers (106, 2) sagen«, so heisst es wörtlich, »wer spricht aus die Machtthaten des Ewigen, wer verkündet all' seinen Ruhm?« und diesen Vers dann deuten: »Nur der, wer seinen ganzen Ruhm zu künden vermag«.

aus: „Die Lehre weilt draussen, und wir sind hier!“[1]) Endlich duldete der Patriarch wieder ihre Zulassung, ordnete aber an, dass bei den von ihnen ausgegangenen Gesetzesbestimmungen nie ihre Namen genannt werden sollten: anstatt „R. Meïr sagt“ hiess es „andere sagen“,[2]) statt R. Nathan „einige sagen“. Dieser söhnte sich bald mit dem Fürsten aus[3]), R. Meïr konnte sich aber im Bewusstsein seiner geistigen Ueberlegenheit zu diesem Schritte nicht entschliessen und verharrte in seinem Widerstande gegen den Patriarchen. Nunmehr wollte R. Simon den Bann gegen den trotzigen Gelehrten schleudern, doch R. Meïr rief: „Ich höre nicht auf euch, bis ihr mir saget, über wen, aus welchem Grunde und unter welchen Voraussetzungen ihr den Bann verhängen dürfet.“[4]) Der Bann scheint unterblieben zu sein, aber die Feindschaft des Nasi muss den Weisen mit tiefer Erbitterung erfüllt haben. Grollend verliess R. Meïr Uscha und sein geliebtes Heimatland, um fern von der Stätte seines segensreichen Wirkens in Erbitterung über seine undankbaren Brüder sein reichbewegtes Leben zu beschliessen.[5])

---

[1]) אמר להו ר' יוסי תורה מבחוץ ואנו מבפנים R. Jose nimmt überhaupt auch nach dem Tode Meïrs die vermittelnde Stellung im Lehrhause ein.

[2]) אסיקו לרבי מאיר אחרים ולרבי נתן יש אומרים Siehe Excurs V.

[3]) Nach dem Talmud in Folge eines Traumbildes, dem sich R. Nathan gefügt, während R. Meïr bei seinem Grundsatze bleibt: »Träume nützen nicht und schaden nicht«.

[4]) Jer. Moed Katan III, 81c. בקשו לנדות את ר"מ אמר להן איני שומע לכם עד שתאמרו לי את מי מנדין ועל מה מנדין ועל כמה דברים מנדין. Der Protest erfolgte gewiss unter Berufung auf den beim Beginn der Synode von Uscha gefassten Beschluss des Synedriums über den Bann; vgl. S. 56, Anm. 5. Der Babli erwähnt nichts vom Bann.

[5]) Es kann kaum mit Weiss (Zur Geschichte der jüd. Tradition, II, S. 176) angenommen werden, dass er jetzt im Chamta ein eigenes Lehrhaus gründete oder nach Asia ging, um den Fürsten durch die Errichtung eines Schaltjahres zu kränken, da für die erstere

Capitel XIII.

Sein Tod und seine Würdigung.

„Rabbi Meïr starb in Asia“: mit diesen dürren Worten meldet eine gelegentliche Notiz des jerusalemischen Talmuds den Tod des Weisen. Asia wurde zu den drei Ortschaften gerechnet, die Gott ausser Palästina dem israelitischen Stamme verheissen hatte, die er ihm aber erst in der Zukunft geben würde.[1]) Diese Ansicht vertrat wohl auch R. Meïr. Seine Liebe zu dem eigentlichen Mutterlande war aber so heiss, dass er seinen Sarg an den Meeresstrand zu setzen befahl, um somit dem geweihten Boden durch die Flut verbunden zu sein, nach den Worten der Schrift (Psalm 24,2): „Ueber Meeren hat er sie gegründet und über Strömen sie befestigt.“ Damit die Palästinenser aber aus seinem letzten Wunsche nicht schliessen sollten, dass Asia ihnen einst nicht gehören würde, sagte er vor seinem Hinscheiden zu seiner Umgebung: „Verkündet den Söhnen des heiligen Landes: „Das hier ist euer Land!“[2]) So starb der Weise einsam

---

Annahme nicht der geringste Beweis vorliegt und ferner die eigenmächtige Schaltjahrseinsetzung im Auslande bekanntlich nicht gestattet war, von einer Gegenmassregel des Synedriums aber nichts verlautet. J. Brüll (Einl. in die Mischna, S. 163) glaubt, dass er aus irgend einem privaten Grunde nach Asia gereist und dort zufällig verstorben sei; mit grösserer Wahrscheinlichkeit wird man die Reise nach Asia angesichts der feindseligen Haltung des Patriarchen gegen die Schüler Meïrs auf das folgenschwere Zerwürfnis mit dem Nasi R. Simon zurückführen. Einen tieferen Einblick in diesen so wichtigen Lebensabschnitt unseres Weisen gestattet uns leider die Lückenhaftigkeit der Quellen nicht.

[1]) Baba batra 56a, Genes. rab. c. 44, Jer. Schewiit VI, 36b, Jer. Kidduschin I, 61d. Allerdings wechseln die Namen der Oertlichkeiten und der Autoren; statt Simon müsste man Meïr lesen.

[2]) Jer. Kilaim IX, 32c. ר״מ הוה אידמיך ליה באסייא אמר אימורין לבני ארעא דישראל הא משיחכון דידכון אפילו כן אמר לון יהבי ערסי על גוף ימא דכתב כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה. מישחא bedeutet im Syrischen Mass, Land = dem hebr. חבל (vgl. משוחאה Erubin 56b,

und verlassen, und seine Grabstätte ist unbekannt geblieben.[1])

לא חזלזל במישתחא B. mezia 107 b, עתיר משח »reich an Land« Baba batra 145 b. Auf דידכון liegt der Nachdruck. Wir folgten bei der Erklärung dieser so schwierigen Stelle Epstein (Bet-Talmud, herausg. von Weiss und Friedmann, Wien 1886, S. 162). Weit weniger annehmbar erscheinen die vielen anderen Deutungen der Stelle. So will Frankel (Monatsschrift 1855, S. 128, Anm. 2) משיחכון von שיח »reden« ableiten und es übersetzen: »Saget ihnen: dass ich hier liegen muss, hat euer Gerede verschuldet«. Die meisten Erklärer nehmen es: »hier liegt euer Messias«, was bei der bekannten Demut des Weisen eine kaum mögliche Selbstüberhebung voraussetzen würde; משיח aber allgemein als »Lehrer« gefasst, steht ohne Analogie da. Durchaus haltlos ist die Annahme Hamburgers, der (Realencyklopädie II, 715) diesen Ausruf den jüd. Einwohnern von Sardes in den Mund legt, die über die Palästinenser mit den Worten gespottet hätten: »Seht, da ist euer Messias!« Brüll (Einl. in die Mischna, S. 162) will nicht משיחכון, sondern ממשיחכון lesen, so dass der sterbende Rabbi höhnisch auf den Patriarchen als auf den Messias, der seinen Tod verschuldet, hingedeutet haben sollte; näher liegt die zweite Vermutung Brülls (ibid. S. 163), dass משיתכון zu lesen sei, und dass der zufällig in Asia schwer erkrankte Lehrer auf die »Gräber« Palästinas, denen sein Grab an Heiligkeit nicht nachstände, hingewiesen habe. Levy (Wörterbuch II, 273) schliesslich, um andere Erklär. zu übergehen, nimmt משיחא als »Seil, Strick«, der an den Füssen des Weisen gebunden worden sei, und mittelst dessen man ihn nach Palästina ziehen sollte.

[1]) Man mochte es nicht fassen, dass ein Meïr nicht im heil. Lande ruhen sollte, und so zeigte man schon im Mittelalter an verschiedenen Punkten Palästinas das Grab des Weisen. In Hilla (חילה, אלחילא) glaubten es Benjamin v. Tudela (מסעות, ed. Asher S. 65), Petachia u. a. zu finden, indem sie die Abbreviatur בח״ל (בחוצה לארץ im Auslande) fälschlich בחלה lasen, das wieder mit גוש חלב, Gischala, verwechselt wurde. Parchi (Zunz, ges. Schriften II. 303) und viele andere Reisende suchten das Grab in oder bei Tiberias. Einige kannten bei Gischala das Grab des Wunderthäters Meïr, andere wiederum lassen in Tiberias oder auch in Gischala einen französ. Einwanderer, R. Meïr קאצן, der aus irgend einem Grunde der Wunderthäter genannt wurde, begraben liegen, und noch heute wrid in Safed am 15 Ijar der Sterbetag R. Meïrs בעל הנס feierlich begangen und dort sein Grab gezeigt; vgl. Luncz, Jahrbuch Jerusalem I (1882), S. 102 und die Besprechung dieser Schrift in Brüll, Jahrbücher für jüd. Geschichte und Literatur, VII (1885), S. 121.

Bald machte sich die verdiente Würdigung R. Meïrs geltend. Er hat die Augen der Weisen erleuchtet, so rühmte ihn die Nachwelt (Erubin 13 b), mit seinem Tode hörten die Fabeldichter auf, klagt der Talmud (Sota 49 a), und ein späterer Amora ruft aus: „Der Weltenschöpfer weiss es, keinen zweiten wie Meïr hat sein Zeitalter geschaffen!“ (Erubin 13 b.) Der Stab des R. Meïr lehrt Weisheit, so ging ein geflügeltes Wort[1]), und R. Jose pries das Andenken des Freundes vor den Einwohnern von Sepphoris: „Ein grosser Mann war er, heilig und demutsvoll!“[2])

Eine reiche Schülerzahl überlieferte die Lehre und den Ruhm des Meisters späteren Geschlechtern. Sein hervorragendster Schüler war Symmachus, der die Kunst haarscharfer Dialektik seinem Lehrer vortrefflich abgelauscht hatte und ihn darin vielleicht noch übertraf[3]); sonst werden

---

[1]) Jer. Nedarim IX, 41 b מקלו של ר״מ מלמדת אדם דעת. Es ist eine überschwängliche Lobeserhebung des Weisen; irgend ein thatsächlicher Anlass scheint diesem Worte nicht zu Grunde zu liegen. Aehnlich rühmt der Talmud Nidda 24 b: »Gross war R. Meïr in seinem Zeitalter, und R. Jehuda, der Fürst, reichte ihm nur bis an die Schulter (ר״מ ארוך בדורו הוה ורבי מגיע לכתפו)«, ein Wort, das seine, das nachfolgende Geschlecht überragende Geistesgrösse, kaum aber seine siegreiche Bekämpfung der neuen christlichen Lehre hervorheben will, wie Mandelstamm, Biblische Studien, II, horae criticae, S. 5 annimmt.

[2]) Jer. Berachot II, 5 b ר׳ יוסי בר חלפתא משבח בדרבי מאיר קומי צפוראי אדם גדול אדם קדוש אדם צנוע.

[3]) Symmachus (סומכוס) wird sein vorzüglichster Schüler (תלמיד ותיק Erubin 13 b, Jer. Sanhedrin IV, 22 a) genannt. Seinen Namen finden wir nicht selten, im Babli werden von ihm an 7 Stellen Lehren R. Meïrs überliefert (Joma 18 a, Ketubot 36 a, Gittin 54 a, Nasir 49 b, Baba mezia 80 a, Chulin 82 a, Nidda 21 b). Die dialektische Fertigkeit in utramque partem disserendi bildete er in weitestem Masse aus; doch fand diese Methode wenig Anklang bei den Zeitgenossen. Schon, als nach dem Tode Meïrs seine Jünger das Lehrhaus betraten, wollte sie R. Jehuda ausschliessen; denn, sagte er, nicht um Thora zu lernen, sind sie gekommen, sondern weil sie zänkisch und streitsüchtig sind und nur die Absicht haben,

im Talmud und Midrasch noch etwa dreissig Gesetzesjünger genannt, welche Lehren R. Meïrs in seinem Namen unmittelbar oder auch mittelbar vortragen[1]).

Das Patriarchenhaus allein schloss sich der bewundernden Anerkennung nicht an, welche alle Welt dem dahingegangenen Gesetzeslehrer zollte; es mochte den dem Nasi einst angethanen Schimpf nicht vergessen, und der unversöhnliche Groll gegen den Weisen vererbte sich vom Fürsten auf seinen Sohn.

Aber auch dieser angestammte Hass wurde von der siegenden Grösse des Toten überwunden. Einst sassen — so erzählt die Ueberlieferung — R. Jehuda, der Fürst, und sein Sohn Simon und studierten in dem Gesetze. Der Patriarch trug seinem Sohne treffliche Lehren vor unter der Bezeichnung „andere sagen.“ Da fragte ihn der Jüng-

---

mich mit Gesetzesfragen irrezuführen. Doch Symachus erzwang sich den Eintritt in das Lehrhaus und blieb dort auf Fürbitte des R. Jose, der auch hier wieder den Vermittler spielte und ausrief: »Was wird die Welt sagen! Meïr ist tot, Jehuda zürnt und Jose schweigt?« (Kidduschin 52b, Nasir 50a.)

[1]) Die bekannteren sind Rabbi Simon ben Elasar, (Kidduschin 24a, 47a, Baba mezia 78b, Chulin 33b), Rabbi Jakob, der Lehrer Rabbi Jehuda des Fürsten (Erubin 13a, Baba mezia 78b, Gittin 14b), Rabbi Dostai bar Jannai (Erubin 35b, Abot III, 10, Levit. rab. c. 17), Rabbi Jehuda b. Schamua (Rosch haschana 19a), Rabbi Levi (Sukka 8b), R. Chanan (Megilla 12a), Rabbi Jose b. Jochanan (Jebam. 53b), R. Jehuda Hababli (Baba mezia 93b), R. Jehuda b. Agra (Chulin 134a), Ephraim מקשאה (entweder, weil er schwere Fragen aufgeworfen [Matnas kehuna], oder [Seder hadorot], weil er Kürbissverkäufer oder Kürbisshüter war; Baba mezia 87a, Sanhedrin 39b, Gen. rab. c. 48. 85), Abba Chalafta isch kefar Chananja (Baba mezia 94a; Grenzort zwischen Unter- und Obergaliläa bei Betsean; mit vielen Topffabriken, heut kefr Anan), R. Simon b. Jehuda isch kefar Aku (Gen. r. c. 12, h. kefr Akka, s. von Tarâbulus [Tripolis]; vgl. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas S. 12 und Nachtrag zu Note 96) und noch viele andere (Gen. rab. c. 15, 45, 48, Exod. r. c. 2, Lev. r. c. 34, Deut. r. c. 2, Pesikta des R. Kahana c. 23, 30 u. s. w.).

ling: „Vater, wer sind denn jene Männer, aus deren Quell wir trinken, und deren Namen wir nicht nennen?“[1]) — „Das sind Menschen,“ entgegnete erbittert R. Jehuda, „die deine und deines Vaterhauses Ehre zu vernichten trachteten.“ Aber der Sohn, ergriffen von der Erhabenheit der vernommenen Lehren, erwiderte dem Nasi mit dem Worte der Schrift: „Ihr Eifer und ihr Hass sind längst dahin (Kohelet 9, 6).“ — „Ihr Andenken ist längst dahin“, antwortete R. Jehuda mit einem anderen Schriftverse[2]). Noch immer mochte der Sohn sich nicht beruhigen und er entgegnete: „Doch nur das Andenken solcher Feinde ist dahin, denen ihr Beginnen geglückt ist; aber jenen Lehrern ist ihr Versuch ja nicht gelungen!“ Seit jener Zeit wurden die Ansichten R. Meïrs statt unter der Bezeichnung „andere sagen“ mit den Worten „im Namen R. Meïrs sagt man“ gelehrt. So gab das Patriarchenhaus seinen alten Groll auf, und der Nachruhm des Weisen konnte, durch keine Schranke mehr gehemmt, zu stolzer Grösse sich erheben. Bald umrankte die Sage seine Erscheinung. Sie lässt ihn in Engelsgestalt beim Hochzeitsfeste jenes Sohnes des Nasi als Gesetzeskünder erscheinen[3]), sie macht ihn zum Wunder-

---

[1]) Horajot 14a. מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים. So unsere Talmudausgabe; der Münchener Codex hat die Lesart מכירים »deren Namen wir nicht kennen.«

[2]) Psalm 9, 7. Mit Recht bemerkt Jost, Geschichte, S. 112, dass die vom Talmud allein angeführte erste Hälfte des Verses nicht hierher passt, vielmehr der fehlende Schluss des Verses אבד זכרם המה das Schlagwort ist, man müsste denn die erste Hälfte mit Raschi deuten: »Der Feind ist zwar zu Ende, aber seine Verwüstungen bestehen ewiglich.«

[3]) So erklärt Seder hadorot S. 174 die geschichtlich unmöglich richtige Meldung des Jeruschalmi Beza V, 63a. R. Jehuda ha-Nasi hatte ja R. Meïr kaum gesehen, und der Spruch des ersteren: »Ich bin scharfsinniger als meine Genossen, weil ich R. Meïr von rückwärts geschaut; hätte ich ihm ins Antlitz schauen können, ich wäre noch viel weiser geworden (Erubin 13b)« bezieht sich gewiss nicht auf den hinteren Platz im Lehrhause, wie Raschi z. St. annimmt, sondern

thäter, und selbst die Löwen des Waldes weichen scheu vor dem Heiligen zurück.[1]) Doch ein Meïr bedarf der schmückenden Sage nicht, sein Leben mag allein für ihn zeugen.

* *
*

Siebzehn Jahrhunderte sind über das Grab des jüdischen Weisen dahingerauscht, und lange schon sind die Lehren seines Mundes verklungen, aber noch heute schlägt die Welle an den Strand, wo seine Gebeine ruhen, und die Meeresfluten tragen den Gruss des Rabbi nach dem geweihten Boden der Väter. Einst hatte R. Meïr das Wort gesprochen: „Wer in heiligem Lande wohnt, in heiliger Sprache redet, wer seine Früchte in Reinheit geniesst und morgens und abends das Glaubensbekenntnis ablegt, wird einst die ewige Glückseligkeit geniessen."[2]) Der Spruch des Weisen ist der Massstab seines Lebens geworden. Der Boden, auf dem er stand, auf dem er lebte und lehrte, war heilig; die Sprache, die er gesprochen, war das Wort lauterer Wahrheit und liebevoller Duldung; seine Früchte hat er in Reinheit genossen, die Weihe des Glaubens hat sein Handeln verklärt und seine Lebenspfade, wohin sie auch führen mochten, erleuchtet, und das Bekenntnis seines Gottes, das er wie wenige durchdrang, und wie keiner mehr verkündete, ist nie im Leben ihm von den Lippen und aus dem Herzen gewichen. Das Vorbild grosser Männer soll der Nachwelt zum Muster dienen, und noch das Andenken des Gerechten führt zum Segen. Darum wollen wir auf ihn hinschauen, dessen strahlendes Bild aus fernen Tagen zu uns herüberleuchtet, auf ihn, dem schon die Mitwelt den Lorbeer der Unsterblichkeit reichte, und dessen Namen noch die späten Enkel in Ehrfurcht nennen werden. —

---

auf die erst von einem Schüler R. Meïrs, vielleicht R. Jacob, indirekt R. Jehuda, dem Fürsten, überlieferten Lehren des Weisen.

[1]) Seder hadorot S. 264.

[2]) Jer. Schekalim III, 47c כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקדש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא קריאת שמע בבקר ובערב יהא מבושר שבן העולם הבא הוא.

Excurse.

I.

Das Thoraexemplar des Rabbi Meïr.

[Zu Seite 25.]

Ein solches Thoraexemplar des R. Meïr fand sich später wahrscheinlich auch in der Asverus-Synagoge in Rom. Diesen Thoratext sucht Epstein (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judentums, Band 34 (1885) S. 337—351) als uralten Text mit folgender Begründung hinzustellen. Nach Josephus (Bell. jud. Buch III. Cap. V.) sei in dem beutereichen Triumphzuge des Titus nach den goldenen Tempelgefässen am Schluss das Gesetz der Juden einhergetragen worden, um später von Vespasian in dem kaiserlichen Palaste aufbewahrt zu werden. Dass die Römer viele Thoracodices erbeutet, berichtet Josephus mit dem Bemerken, dass ihm Titus einige geschenkt habe (Vita c. 75); andere vernichteten die Sieger nach dem Talmud (Gittin 59b). Auf diesen Tituscodex scheine nun David Kimchi aus Narbonne (st. 1235) in seinem Bibelcommentar zu Gen. 1, 31. mit den Worten hinzuweisen: „ich fand, dass diese, von unserem Texte abweichende, aber mit den Varianten in dem Thoraexemplar des R. Meïr übereinstimmende Lesart in der von Titus nach Rom geführten und in der Severus-Synagoge (בכנישתא דאסוירוס) aufbewahrten Thora geschrieben steht." Epstein glaubt die Quellen Kimchis in einem alten handschriftlichen, nach Rappoport und Zunz von R. Moses ha-Darschan aus Narbonne herrührenden „Midrasch Bereschit-Rabbati" (jetzt in Prag) gefunden zu haben, der ebenfalls auf einen „im Buche des R. Meïr" (בספרו של רבי מאיר) stehende Variante mit den Worten hinweist: „Das ist eines der Dinge, die in der aus Jerusalem nach Rom in die Gefangenschaft geführten und in der Asverus-Synagoge aufbewahrten Thora standen." Hierauf giebt der Midrasch 32 Abweichungen des jerus. Textes von dem unsrigen; drei Varianten stimmen mit dem in unserem Midrasch mitgeteilten Stellen aus dem Thoraexemplar des R. M. überein. Der von Titus nach Rom gebrachte Codex soll nun von 70—220 p. im Palaste aufbewahrt und in die von dem judenfreundlichen und als „Archisynagogus" verspotteten Alexander Severus (Lampridius in A. S. c. 28) erbauten römischen Synagoge (vgl. Jer. Megilla I,

11, Grätz in der Monatsschrift 1852, S. 434 und in seiner Geschichte IV, 243) gebracht worden sein, R. Meïr aber hätte die in ähnlichen palästinensischen Rollen stehenden alten Varianten als Glossen an den Rand seines Thoraexemplars verzeichnet oder sie auch in Rom aus dem Tituscodex kennen gelernt, wo er einst weilte, um seine gefangene Schwägerin aus dem Freudenhause zu befreien (Aboda sara 18a). Zunächst ist letztere Vermutung sehr unwahrscheinlich, da der Aufenthalt R. Meïrs in Rom zum mindesten sehr fraglich ist (s. oben S. 47) und auch das zugegeben, er unter den gegebenen Verhältnissen zu derartigen Studien wohl wenig Musse gefunden haben dürfte. Das scheint festzustehen, dass in Rom eine Asverus-Synagoge bestand, obwohl wir ausser den angeführten Zeugnissen von ihrer Existenz sonst nichts wissen (vgl. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit und Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Band II, S. 516). Es steht ferner fest, dass sich in dieser Synagoge ein Thoraexemplar befand, das dieselben Varianten aufwies, wie sie nach dem Midrasch Bereschit-Rabbati teilweise auch in der Thora des R. Meïr standen. Schliesslich ist bezeugt, dass im Triumphzuge des Titus das Gesetz einhergetragen wurde. Zunächst müsste man nun mit Epstein annehmen, dass das Exemplar von 70—220 im Kaiserpalaste aufbewahrt worden und dann in die Synagoge gewandert sei, aber auch das zugestanden, wie könnte, wenn hier alte Textvarianten vorliegen, immer nur von einer „Thora des R. Meïr" gesprochen werden, und einer seiner Schüler in seinem Namen eine angeblich schon längst festgestellte Variante mitteilen (Genesis rab. c. 9)! Vielmehr glauben wir, dass man zu der von Severus gebauten Synagoge als Thora das durch seine deutenden Randglossen weithin bekannte Exemplar des R. Meïr, das vielleicht bei einem späteren Aufstande nach R. Meïrs Tode nach Rom gekommen war, nahm, dass der Verf. des Bereschit-Rabbati das Exemplar in Rom sah und die Abweichungen copierte, die wieder Kimchi in seinen Commentar zum teil aufnahm. Dass aber Hieronymus (in seinem Commentar zu Jesaia 21, 11) die Randglosse des R. Meïr als die Lesart einiger Juden anführt, beweist vielleicht weniger, wie Epstein will, dass der gelehrte Schreiber Meïr seine Randvarianten aus dem Leben gegriffen hat, sondern dass die von ihm zuerst in seinem Bibelcodex verzeichneten agadischen Glossen später weit verbreitet gewesen und in den Text einiger Thoraexemplare aufgenommen worden sind.

II.

Die zehn Wanderungen des Synedriums.

[Zu Seite 53.]

Eine Talmudnotiz in Rosch haschana 31a weiss von zehn Wanderungen des Synedriums zu berichten. Es heisst dort: גלתה סנהדרין מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית שערים ומבית שערים לצפורי ומצפורי לטבריא. Der Gerichtshof wanderte von der Quaderhalle nach den Tabernen (vgl. Derenbourg, Essai, S. 465, Hoffmann, der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligtums, S. 45—46 und Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi, II, S. 164), von den Tabernen, wahrscheinlich im Jahre 67, in das Innere der Stadt Jerusalem, von dort unter R. Jochanan b. Sakkai 70 nach Jabne, von Jabne nach Uscha, von Uscha nach Jabne, von Jabne nach Uscha, von Uscha nach Schefaram, von Schefaram nach Bet-Schearim, von Bet-Schearim nach Sepphoris, von Sepphoris nach Tiberias. Es ist nun fraglich, ob in Uscha schon vor dem hadrianischen Kriege ein Synedrium bestand, oder nicht, und wann das Synedrium zum ersten Male nach Uscha und zum zweiten Male nach Jabne ging. Die einen verneinen die erstere Frage, bezeichnen die erste Zusammenkunft der aus Babylonien heimgekehrten Gesetzeslehrer als das erste Synedrium zu Uscha, halten die immerhin mögliche Vereinigung einiger Weisen mit R. Simon (Berachot 63b, falls man den Ausdruck כרם ביבנה nicht bildlich auffasst) für die zweite Synode von Jabne, berücksichtigen aber nicht die talmudische Notiz (Baba batra 28a), dass unter den Lehrern, die nach Uscha wanderten, auch der nach dem hadrianischen Aufstande bereits tote R. Ismael aufgezählt wird. Andere (Jost, Gesch. des Judent. und seiner Sekten, S. 58. 86) setzen zwar die erste Synode von Uscha nach R. Gamliels Tod und bezeichnen Jabne als den zufällig gewählten Ort der nächsten gesetzgebenden Versammlung, halten aber die erste Zusammenkunft in Uscha nach dem Kriege für die zweite Uscha-Synode. Grätz (Monatsschrift 1852, S. 321) glaubt auf Grund vieler sorgfältiger Studien, dass das Synedrium nach Gamliels Tod (120) mit Ismael nach Uscha gewandert, dort bis zur Auflösung der Schulen durch Hadrian geblieben und ebendahin nach dem Kriege zurückgekehrt sei, womit aber die Rückkehr nach Jabne nicht erklärt ist; diese will Frankel (Einl. in die Mischna S. 179) und anscheinend auch Grätz (Geschichte IV, 187) in dem zweiten „Weinberge Jabnes" erkennen, den die nach der Vorberatung in Uscha mit R. Simon vereinigten Gelehrten vor seiner Wahl zum Nasi bildeten (Berachot 63b, Sabbat 33b, Jebamot 42b);

hiernach würde die Rückkehr dieser Gelehrten nach Uscha die Wanderung des Synedriums nach dieser Stadt bedeuten. Folgende Annahme, die teilweise auch Weiss (Zur Gesch. der jüd. Tradition S. 144) vertritt, scheint die am besten begründete zu sein. R. Jochanan b. Sakkai machte das zwischen Joppe und der Philisterstadt Asdod liegende Jamnia (Jabne) zum Sitz des Synedriums und Mittelpunkte des religiösen Lebens, bis die Stadt im Kriege gegen Quietus unter Trajan 117 zerstört wurde, und der Gerichtshof nach dem etwa gleichzeitig erfolgten Tode des Nasi auf einige Jahre nach Uscha wanderte. Von hier kehrte das Synedrium in den ersten Regierungsjahren des anfangs judenfreundlichen Hadrian nach dem wieder erbauten Jabne zurück und blieb dort 122—132 bis zum Ausbruche des Barkochbakrieges, wo es sich auflöste. Nach der Aufhebung der Verfolgungsedikte kamen die Lehrer zu einer kurzen Versammlung in Uscha zusammen, wo die dringendsten Angelegenheiten erledigt wurden, setzten das Schaltjahr in der Rimmonebene ein und constituierten sich dann unter dem späteren Vorsitze Simons zu dem zweiten Synedrium von Uscha (138—155). Später verlegte es R. Simon nach Schefaram, und sein Sohn R. Jehuda, der Fürst, nach Bet-Schearim, Sepphoris und Tiberias (160—200). Die „Verordnungen von Uscha“ sind teils auf der ersten, teils auf der zweiten Synode beschlossen worden; sicher waren verschiedene Punkte schon erledigt, über einige war noch nicht abgestimmt (so רבותינו חזרו ונמנו Jer. Bicc. II, 65a), mehrere wurden nochmals beraten und dann erledigt, über andere schliesslich neu verhandelt. Vgl. Rappoport, Erech millin s. v. אושא S. 233, Weiss, S. 146, Anm. 1.

III.

Abnimus hagardi.

(Zu Seite 115).

Die Persönlichkeit des im Midrasch wiederholt und im Talmud einmal (Chagiga 15b) erscheinenden Abnimus oder Nimus hagardi ist bisher noch nicht mit Bestimmtheit festgestellt worden. Die meisten Anhaltspunkte gewährt noch die Vermutung, welche in Abnimus den Cyniker Oenomaus aus Gadara sieht. Die von Grätz in der ersten Auflage seines Geschichtswerkes ausgesprochene, aus zahlreichen Gründen aber nicht haltbare Ansicht, dass Abnimus mit dem Neuplatoniker Numenius identisch sei, ist von dem Verfasser selbst zurückgezogen worden. Hirschfeld (Wissenschaftl. Beilage zum „Israelit“, hrsg. von Lehmann, 1867, Nr. 41 und 42) will in אבנימוס den langjährigen Geheimschreiber Alexanders des Grossen,

den im thracischen Cardia geborenen und von Cornelius Nepos Cardianus genannten Eumenes finden. Abgesehen von dem Anachronismus und auch zugegeben, dass ein Eumenes sich in אבנימוס verwandeln könnte, so ist doch von den Gründen Hirschfelds kein einziger durchschlagend. (vgl. a. a. St. Jg. 1868 No. 3, 14, 20 und 21 und 1869 No. 23 und 24.) Eine andere Ansicht (Jüd. Literaturbl., hrsg. von Rahmer, 1879, Nr. 10) vermutet in Abnimus keinen Heiden, sondern einen Juden und zwar den Bruder des R. Josua aus Garsi (ר׳ יהושע הגרסי), während הגרדי nur ein Abschreibefehler, sein eigentlicher Name in Vergessenheit geraten sei, und sein Beiname אבנימוס im Ggs. zu Acher der Gesetzestreue-εὔνομος bedeuten solle. Die Vermutung spricht aber ohne jede Befugnis der Stelle Rut rabba zu 1,8 ihren geschichtlichen Wert ab. Es heisst dort: „Die Mutter des Abnimus hagardi starb, Meïr stieg hinauf, um ihn zu besuchen, und er fand sie trauernd (ומצא אותם יושבין אבלים). Nach einiger Zeit starb sein Vater, Meïr besuchte ihn und fand sie bei ihrer Arbeit (עוסקין במלאכתן). Auf die Worte Meïrs: „Also deine Mutter war dir lieber, als dein Vater!“ antwortet Abnimus: „Es heisst doch (Rut 1, 8): Es kehre um eine jegliche zum Hause ihrer Mutter und nicht ihres Vaters“, und Meïr ruft aus: „Es ist wahr, du hast keinen Vater!“ (יפה אמרת שאין לך אב) Wäre Abnimus ein „ganz guter Jude“, warum trauerte er nicht beim Tode seines Vaters! Ist er aber Heide, so wollen die Worte Meïrs: „Die Vaterschaft eines Heiden ist zweifelhaft“ nicht die Ehre seiner Mutter brandmarken, sondern gewiss nur einen Scherz bedeuten. Annehmbarer ist die Ansicht Hochstädters (ibid. Nr. 12), dass Abnimus mit den Eltern und dem Bruder zum Judentum übergetreten, dass beide Handwerker, jener Weber, (so deuten גרדי auch Sachs, Beiträge I, 169 und Levy I, 70) dieser „Graupenmüller“ gewesen sei (הגרסי; vgl. Erub. 21b und Seder hadorot II, 188), daher עוסקין במלאכתן. Abnimus unterlässt aber die Trauer nicht, wie H. meint, weil er von seinem Vater nicht als leiblicher Sohn betrachtet wurde, sondern weil das jüdische Gesetz die Trauer wohl nicht gebot (vgl. Maimonides, הלכי אבילות, c. 2 und den Midraschcommentar חידושי הרד״ל). Gleichwohl mag der Bruder des Josua hagarsi, Nimus oder Abnimus (Bechorot 10b נימוס אחיו של יהושע הגרסי, Tos. Machschirin III אמר ר׳ יוסי אמר לי אנימוס אחיו וכו׳) ein anderer Träger desselben Namens sein. Herr Epstein in Wien schreibt mir, dass er in Abnimus einen Judenchristen vermute, der, wie damals viele seinesgleichen, als Prediger philosophierend im Volke umherzog und dabei das Weberhandwerk (אבא נימוס-„Meister Nimus“) betrieben hätte. Alle diese Vermutungen finden darin eine Stütze, dass nach Genesis rab. c. 65 und Jalkut Gen. 115 im Ggs. zu Echa rab. zu 1, 1 die Frage der Völker,

wie man Israel verachten könne, sich gar nicht auf Abnimus, sondern auf Bileam allein bezieht (נתכנסו כל אומות העולם אצלו), die für sie vorgebrachten Beweisgründe sind indes vorerst nicht stark genug, um die Oenomaus-Hypothese, welche durch das אצלו ebenfalls nur gewinnt, zu erschüttern.

IV.

Asia.

(Zu Seite 125).

Das Wort Asia hat den Forschern nicht geringe Schwierigkeiten bereitet, zumal es bald עסיא (Sabbat 109a, Chulin 48a, Megilla 18b, Aboda sara 30a, Sanhedrin 26a, Mischna Jebamoth XIV, 4, Fragmententargum zu Gen. 10, 3) oder עססיות (Gittin 4b), bald אסיא (Baba mezia 84a, Jer. Schewiit VI, 36b, Sifre Balak § 131, Gen, rab. c. 44) und, was dasselbe ist, אסייא (Jer. Megilla IV, 74d, Jer. Schewiit VI, 36b, Jer. Kilaim Ende, Gen. rab. c, 36. 44) heisst. Rappoport (Erech millin S. 153), der 6 Oertlichkeiten dieses Namens, den Erdteil, Provinzen und Städte Asiens kennt, macht zwischen עסיא und אסיא keinen Unterschied, betont aber, dass der Babli עסיא, der Jeruschalmi und das Targum אסיא vorziehe. Wenn auch dieser Unterschied (zu dem man noch Rappoport, זכרון לאחרונים, S. 25 und Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik, S. 16 vergleiche) zwischen א und ע hier bis auf eine Stelle, Baba mezia 84a, zutrifft, so haben wir doch keineswegs in Asia nur eine ausserpalästinensische Oertlichkeit zu suchen. Sicher muss ein Ort Asia in Palästina gelegen haben. Die Erlaubnis, sich am Sabbat in den Quellen von Gadara, Chamat, Tiberias und עסיא zu baden, kann sich doch nur auf eine in der Nähe der drei anderen Ortschaften gelegene Stadt beziehen (Sabbat 109a; vgl. Mischna Jebamot XVI, 4) und nicht etwa die Heilquellen von Hierapolis in Phrygien (Wiesner, Scholien zum Talmud, II. S. 207) betreffen. Eine Stadt Asia aber bei Tiberias, welche nach Gittin 4b zwei Teile mit zwei Statthaltern hatte, und deshalb auch im Plural עססיות genannt wird, ist sonst unbekannt. Eine Stadt Essa, in der Neubauer (S. 308. 423) unser עסיא im Osten des Sees von Tiberias wiederfinden will, giebt es nicht, die Annahme anderer, die es sw. von Baneas setzen, beruht auf einer Verwechselung mit dem h. Asarijeh, und ein Asia, welches Bädeker-Socin, Palästina und Syrien, S. 344—345 im nördl. Libanon zwischen Batrûn und Dûma zeigt, liegt zu weit nördlich von jenen 3 Städten. Wenn ferner die Söhne Asias (בני עסיא) an den drei Wallfahrtsfesten nach Jabne mit

religiösen Fragen zogen, so kann bei der grossen Entfernung von Kleinasien nach Jamnia ebenfalls eine palästinensische Stadt, vielleicht dieselbe, gemeint sein, was allerdings eine kleinasiatische Stadt nicht ausschliesst, da sie ja mit Unterbrechungen hinaufziehen oder mit dem Wochenfeste beginnen konnten. (Chulin 48a, Genesis rabba c. 44). Dagegen ist אסיא sicher eine kleinasiatische Stadt oder Provinz in Jer. Schewiit VI, 36b und Gen. r. c. 44, wo קני קניזי וקדמוני mit Damascene Asia und Apamea, erläutert wird (דרמסוק אסיא ואספמיא) ebenso eine Stadt in Asien Baba mezia 84a, wo es in Ggs. zu לודקיא, Laodicea, steht und Sifre Balak § 131, wo vier Städte genannt werden, die neben Rom würdig wären, Hauptstädte zu sein, nämlich Asia, Alexandria, Cartagena und Antiochia (nach dem Jalkut אסיא ואלכסנדריא וקרטיגני ואנטוכי'). Das Asia nun, wohin R. Meïr zur Verkündigung eines Schaltmonats ging (Meg. 18b), wie es auch andere Lehrer gethan haben (Sanhedrin 26a, wo allerdings עסיה steht), wo er ferner die Esterrolle niederschrieb (Megilla 18b, Jer. Meg. IV, 74d, Gen. r. c. 36 Ende), und wo er auch starb (Jer. Kilaim Ende), lag gewiss nicht in Palästina, denn das Verbot, ausserhalb des hl. Landes ein Schaltjahr einzusetzen, fällt hier fort, da Meïr nur im Auftrage des Synedriums handelte; es ist vielmehr eine kleinasiatische Stadt anzunehmen, und zwar nicht eine lydische Stadt am Imolus (Rappoport), oder Assus bei Alexandria Troas (Frankel, Monatsschrift 1855, S. 206, Anm. 3), sondern das von Juden reich bevölkerte Sardes, die erste Stadt Kleinasiens, die in religiösen Dingen, also auch im Kalenderwesen, massgebend für das ganze Land war. Ob unter עסיא in Aboda sara 30a, wo der Wein dieser Stadt, Karena, gerühmt wird, Sardes zu verstehen ist, lässt sich nicht bestimmen.

V.

„Andere sagen".

(Zu Seite 127).

Die Wahl des אחרים sollte, wie die einen annehmen, (so Jost, Gesch. des Judentums und seiner Sekten S. 111, Anm. 2) auf Meïrs Umgang mit Acher, dem Apostaten, anspielen, n. a. (siehe Seder hadorot S. 261) wurden nur die von seinem Lehrer Acher überkommenen Halachas im Namen „anderer" weiter überliefert, während die anderen Lehren seinen Namen tragen, doch widerspricht diese Annahme dem in Horajot angegebenen Grunde der Strafe, dann wurde ja Elischa erst von der späteren Agada Acher genannt, und warum sollte R. Nathan יש אומרים heissen! Nach einer dritten Ansicht wären

nur die nach jenem Streite mit dem Nasi ausgesprochenen Lehren unter א״א überl. worden, und auch die wenigen Stellen, wo ר״מ und א״א zusammen erscheinen, seien auf Meinungen zurückzuführen, die er nach jenem Ereignisse geändert. In Wirklichkeit kann kein Zweifel bestehen, dass unter אחרים אומרים aus dem im Talmud angegebenen Grunde teils die Ansichten R. Meïrs, teils die anderer anonymer Gelehrter überliefert werden. Die Formel א״א, die sich in der Mischna überhaupt nicht findet, treffen wir im Talmud an folgenden 57 Stellen, wobei bemerkt sei, dass auch die Aufzählung Brülls (Einl. in die Mischna S. 218) unvollständig ist: Berachot 9b, 29b, 47b; Sabbat 5a, 9a, 55b, 90a, 90b; Erubin 52b, 58b; Pesachim 39a, 62b, 104a; Beza 4a, 9b, 12b; Chagiga 4a; Rosch haschana 6b; Joma 18a; Sukka 7b, 13b; Megilla 31a, 31b; Jebamot 48b, 64a, 80b; Gittin 27b; Nedarim 20a; Sota 12a, 46b; Baba kama 11a, 33a; Baba mezia 117b; Baba batra 16b, 96b, 98b, 100a, 107a; Aboda sara 30b, 64b; Sanhedrin 13b, 63a; Schewuot 35b; Horajot 9a, 13b; Abot de Rabbi Nathan c. 2; Sebachim 29a, 43b, 94a; Menachot 16b, 37a; Bechorot 40b; Chulin 65a, 119a; Keritot 11a; Temura 21b; Nidda 55b. Die Ansicht der א״א umfasst alle Gebiete, halachische, agadische und andere Fragen. Mit R. Meïr kommt א״א sechsmal vor (Berachot 9b, 47b, Baba batra 16b, Aboda sara 64b, Sota 12a, Abot de R. Nathan c. 2). In den letzteren Fällen sind die Meinungen von ר״מ und א״א teils geradezu entgegengesetzt; wir haben dann sicher unter א״א gewiss die Lehre eines anonymen Autors anzunehmen, ähnlich wie auch רבי נתן und יש אומרים wiederholt zusammentreffen. (so Gittin 27b und an wenigen anderen Stellen.) Sicher wurden schon vor jenem Streite unter R. Simon die Ansichten von Weisen unter א״א und י״א überl. (vgl. Brüll, a. a. St. S. 216) wie z. B. Beza 4a und 9b beweisen, wo demnach ר״מ und א״א nicht identisch sind. An 5 Stellen (Jebamot 80b, Gittin 27b, Megilla 31a, 31b, Abot de R. Nathan c. 2) discutieren א״א und י״א mit einander. Siebenmal (Berachot 9b, 29b, 47b, Pesachim 39a, Baba batra 100a, 107b, Schewuot 35b) entscheidet ausdrücklich die Halacha für אחרים, während es einmal, Baba batra 96b, אין הלכה באחרים heisst. In der Tosefta erscheint א״א 16 mal, in der Mechilta an 6, im Sifra an 9, im Sifre an 3 Stellen.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 5, Z. 5 lies nicht „Deutoronomium“, sondern „Deuteronomium“.

Zu S. 5, Anm. 2 lies „es ist die Ansicht R. Akibas im Ggs. zu R. Ismael“ (vgl. S. 85).

Zu S. 14, Anm. 3 Weiss, Einleitung in die Mechilta, S. 33 vermutet, dass R. Meïr den Beinamen מיאשא von seiner Thätigkeit in Uscha erhalten habe, also ר' מיאשא „der Rabbi von Uscha“.

Zu S. 29, Anm. 3 lies nicht „*ἀλφάβητaρια*“, sondern „*ἀλφαβητάρια*“.

Zu S. 37, Anm. 1 lies nicht „Jost IV“, sondern „Jost II“.

Zu S. 47, letzte Zeile lies nicht רימי, sondern רומי. Uebrigens hat die uncensierte editio princeps des En Jakob (Saloniki) zu Aboda sara 18a אפיתחי דרומאי, also Rom; demnach fällt dieser eine Grund gegen die Annahme von Rom weg.

Zu S. 58, Z. 22 lies „Targ. Jonatan hat zu Deut. 6, 7 ותגמרינון.“

Zu S. 77, Anm. 2 Der im Abot de R. Nathan c. 29 von R. Simon b. Elasar im Namen Meïrs überl. Spruch gehört in Abot IV, 18 dem ersteren allein an.

Zu S. 84, Anm. 5 Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, II, 597 führt die Vogelgestalt auf dem Gerisim darauf zurück, dass die Taube wohl ein uraltes Wappen der Samaritaner war.

Zu S. 97, Anm. 3 Auch Exodus rab. c. 6 wird ein Gleichnis im Namen R. Meïrs überliefert.

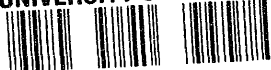
Zu S. 100, Anm. 3 Ein Irrtum in der Arbeit von Deutsch (dass es ספר ממשלות, nicht ממשלים heisse), wird schon von Berliner in Zarnckes Lit. Centralblatt 1886 No. 29 berichtigt.

Zu S. 122, Z. 13 lies nicht „Schomron“, sondern „Schimron“.

Zu S. 128, Z. 23 lies nicht „des Patriarchen“, sondern des „R. Jehuda“.

Inhaltsverzeichnis.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18-19.



Blumenthal, Adolf.
Rabbi Mĕir. Leben und
Wirken einres jüdischen.
.. 1558863.


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 423 745